GEREFORMEERD THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

56e JAARGANG

J. H. KOK N.V. KAMPEN

INHOUD

PSYCHOLOGISCHE PROBLEMEN RONDOM DE ZIELSZORG [1])

DOOR

DR A. L. JANSE DE JONGE

Inleiding

In de titel van dit referaat wordt reeds uitgedrukt, dat het hier gaat om psychologische problemen „rondom" de zielszorg.

Wanneer ik als medicus hier over zielszorg spreek, dan komen inderdaad een aantal problemen ter sprake, welke, gezien vanuit de zielszorg zelf, een peripheer karakter dragen. Wij bewegen ons hierbij op het grensgebied van predikant en arts, zodat de benadering van medische zijde altijd min of meer het karakter draagt van een bespreking van buiten af. Toch is vooral in de laatste jaren meer en meer gebleken, dat de psychologische problemen van de zielszorg niet helemaal van periphere aard zijn. Dit kan bv. blijken uit de titel van het pas verschenen boek van Brillenburg Wurth: „Christelijke zielszorg in het licht der moderne psychologie".

De verhouding van psychologie en zielszorg, en met name die van psychotherapie en zielszorg is in de laatste tijd herhaaldelijk onderwerp van bespreking geweest. Er is zowel sprake van een nieuwe bezinning op de zielszorg als op de aard van de psychotherapie in engere en in ruimere zin. Terwijl omstreeks 1930 door Asmussen in zijn bekende werk „Die Seelsorge" een scherpe scheiding gemaakt werd tussen zielszorg en „Seelenführung", en ook nog door Thurneysen in 1946 in zijn werk „Die Lehre von der Seelsorge" een zeer principiële scheiding tussen zielszorg en psychotherapie gezien werd, is vooral in de jaren na de laatste wereldoorlog van verschillende zijden toch weer over de mogelijkheid van toenadering van deze beide nagedacht. Zo kennen wij in ons land het boek van Fernhout over psychotherapeutische zielszorg, terwijl J. H. van den Berg als leeropdracht zich de „pastorale psychologie" zag toegewezen.

Ook in Amerika vindt men allerlei vormen van verbinding tussen psychologie en pastoraat. Brillenburg Wurth heeft in zijn bovengenoemd werk hiervan enkele voorbeelden gegeven. Anderzijds ziet men in verschillende studies opnieuw, ook van medische zijde, een scherpe en principiële scheiding aangebracht tussen psychotherapie en zielszorg. Met name is dit het geval in het boek van Du Boeuff en Kuiper, getiteld: „Psychotherapie en Zielszorg", waarin op grond van methodische overwegingen de eigen aard van beide werkzaamheden duidelijk wordt omschreven.

In het algemeen kan echter wel gezegd worden, dat, hoewel uit de

---

1) Referaat, gehouden op de Geref. Predikantenverg., dd. 14-4-'55.

aard der zaak dergelijke methodische overwegingen van grote waarde zijn voor een beter begrip van de eigen aard van de psychologie en de zielszorg, toch langzamerhand in de loop der jaren het contact tussen predikant en arts weer intensiever geworden is, en het raakvlak van het geneeskundige en pastorale werk een duidelijke verbreding heeft ondergaan.

Het is niet mijn bedoeling de hier aangeduide problemen alle in den brede uiteen te zetten. Ik wil slechts trachten enkele psychologische vragen, die in de bezinning op en in de praktijk van de zielszorg van belang zijn, aan een nader onderzoek te onderwerpen. Zoals zich laat verstaan wil ik hierbij vooral aandacht wijden aan de medisch therapeutische problemen en laten zien hoe deze problemen herhaaldelijk een bijzondere relatie vertonen ten opzichte van de zielszorg.

I. HISTORISCHE OPMERKINGEN

Neurose begrip

In de eerste plaats lijkt mij voor een beter begrip van de verhouding tussen psychotherapie en zielszorg het feit van belang dat in de loop der jaren een verschuiving is opgetreden in het neurosebegrip. De psychotherapie in de engere en meer exacte zin van het woord is nog slechts ongeveer een halve eeuw oud. Zij dateert eigenlijk van het ogenblik, waarop Freud doelbewust begonnen is door het ontwikkelen van een psychotherapeutische methodiek te trachten patiënten met psychische stoornissen te helpen. De werkwijze, die hij hierbij ontwikkelde had enerzijds iets revolutionnairs in zoverre, dat de nadruk werd gelegd op het psychische, het persoonlijk contact met de patiënt; anderzijds sloot zij aan bij het medische denken en handelen in die zin, dat duidelijk de klachten van de patiënt in het middelpunt van de belangstelling stonden en dat er naar gestreefd werd de patiënt van deze klachten te genezen.

Deze psychotherapie heeft in de loop der jaren een enorme vlucht genomen. Hierbij mag opgemerkt worden, dat er langzamerhand een verschuiving is opgetreden in de psychotherapeutische werkzaamheden en wel zo, dat in vele gevallen de patiënt niet meer als lijder aan een circumscripte „ziekte" onder behandeling komt, maar veel meer als cliënt, d.w.z. als iemand, die toch in aanmerking komt voor een diepgaande psychotherapeutische behandeling.

Het is daarom van belang, hierbij stil te staan, omdat juist deze verschuiving niet alleen een symptoom is van de verandering en verbreding in het medisch denken, maar ook omdat daardoor het raakvlak tussen psychotherapie en zielszorg, zoals trouwens ook tussen psychotherapie en maatschappelijk werk, zeer duidelijk is verbreed. De overgang van patiënt naar cliënt kan hiervoor als kenmerkend gezien worden.

Geestelijke volksgezondheid

Bij de bespreking van deze verschuiving komen wij in aanraking met het terrein van de geestelijke volksgezondheid. Ook dit begrip is evenals dat van de psychotherapie nog van vrij jonge datum. Het is daarom wellicht goed hier nader op in te gaan.

De beweging voor de geestelijke volksgezondheid kan men laten aan-

vangen met het jaar 1908, toen Clifford Beers te New York een boek liet verschijnen „The mind that found itself". Beers, die zelf enkele jaren in een psychiatrische inrichting was verpleegd, ontwikkelde na zijn ontslag uit die inrichting een grote activiteit met het doel een campagne te voeren voor een betere verpleging van geesteszieken. Het belangrijke en nieuwe hierbij was, dat hij vooral liet zien hoe hierbij de preventie een rol van grote betekenis kan spelen. De tijd bleek voor een dergelijk streven rijp te zijn en de zorg voor de geestelijke volksgezondheid breidde zich dan ook in korte tijd zeer snel uit. Opvallend daarbij was, dat in vele gevallen het typisch medische terrein werd verlaten en men de zorg voor de geestelijke gezondheid ook als een positieve factor in opvoeding en religie ging waarderen. Er is thans geen gebied meer van menselijke relaties, waar de geestelijke volksgezondheid en de zorg daarvoor niet een woordje mee spreken. Overal waar de „human relations" als een belangrijke factor in het werk worden ontdekt, ziet men de principes van de geestelijke zorg voor de volksgezondheid toepassen. Met name geldt dit voor de bedrijven, voor de zorg voor gezin en huwelijk en voor de preventie van de neurose.

Verschillende belangrijke aspecten komen hierbij naar voren. In de eerste plaats wel het feit, dat het gedrag van de mens, ook dat van de geesteszieke mens, niet meer losgemaakt wordt van de relaties, waarin hij leeft. Er is een wending naar het collectieve, welke zoveel mogelijk tracht de eigen waarde van de verschillende relatiesystemen tot uitdrukking te laten komen.

Op grond hiervan wordt het begrip gezondheid niet meer beperkt tot het medische denken alleen, maar krijgt het een veel ruimere betekenis. Allerlei activiteiten worden met het medisch gezondheidsbegrip verbonden en zo kan men zeggen, dat de geestelijke volksgezondheid een aspect is van alle zorg voor de mens. Er is nog wel een discussie gaande omtrent de vraag of het medisch denken, dat zich oriënteert aan de begrippen gezond en ziek, wel geschikt is om zonder meer overgebracht te worden in de andere sferen, zoals die van het maatschappelijk werk en de zielszorg. Van Doorn spreekt in het Tijdschrift voor Maatschappelijk Werk reeds over „Asklepios, de alles omslingerende", een fraaie term, waarmee hij wil aanduiden het gevaar voor medisch imperialisme, dat in vele takken van zorg voor de geestelijke volksgezondheid aanwezig zou zijn. Het is dan ook wel van belang om ons af te vragen wat onder geestelijke volkgezondheid kan worden verstaan. Ik wil deze vraag echter even uitstellen tot het tweede deel van mijn referaat. Thans wil ik er eerst nog op wijzen hoe historisch gezien de verschuiving van patiënt naar cliënt en daarmede annex die van typisch medische zorg naar het complex van de geestelijke volksgezondheid in hoge mate bevorderd is door tal van sociogene factoren. Het zijn vooral deze factoren, die duidelijk kunnen maken hoe deze verschuiving op gang gekomen is.

Sociogene factoren

In de eerste plaats mag erop gewezen worden hoe het gehele complex van maatschappelijke verbanden en normen veel van zijn uniformiteit verloren heeft. Velen, ook binnen de Gereformeerde Kerken, leven thans in verschillende levenskringen. Dat, wat nog in de ene kring aanvaard wordt als traditie en norm, wordt in de andere levenskring, bv. die binnen het

bedrijf, waarin men werkt, als zodanig niet meer aanvaard. Een duidelijk voorbeeld hiervan treft men aan bij diegenen, die gaan emigreren. Deze mensen worden geconfronteerd met tal van situaties en problemen, die in hun vroegere levensverbanden niet of slechts in geringe mate aanwezig waren. Herhaaldelijk is gewezen op de belangrijke verschuivingen, welke in dorpsgemeenschappen optreden door de toenemende industrialisatie. Voorts bestaan er spanningen op het gebied van wat men noemt de verticale sociale mobiliteit.

Velen, ook in onze Gereformeerde Kerken, worden, doordat zij door hun werk in andere kringen komen, geconfronteerd met een levenshouding, die hun bevreemdt, maar door bepaalde kenmerken toch wel aanspreekt. Herhaaldelijk zijn deze verschillende factoren en problemen besproken. Enige tijd geleden heeft Schippers in zijn „De Gereformeerde Zede" deze problematiek samengevat in de woorden „verstarring" en „verwarring".

Voor de psychiater en de maatschappelijk werker is van belang, dat de mens zich voelt staan op de grens van verschillende werelden en in een spanning geraakt, omdat hij enerzijds de oude wereld, waarin hij leefde, niet direct loslaat en anderzijds steeds meer inziet, dat hij toch onherroepelijk de innerlijke band met deze oude wereld van traditie en sociale normen heeft verlaten.

Het is te begrijpen, dat juist deze sociogene factoren in meerdere of mindere mate een neurotiserende invloed hebben. Vanuit de sociale structuur gezien kan men voorts zeggen, dat ook de ingroei in het maatschappelijk verband gecompliceerder geworden is, zodat het te begrijpen is, dat het bereiken van een statische levenshouding voor tal van mensen veel minder snel mogelijk is. De ingroei in het maatschappelijk verband vergt veel meer tijd. Vroeger kon men in betrekkelijk korte tijd in het levensverband, dat de mens wachtte, ingroeien, zodat jonge mensen van 16 tot 18 jaar reeds een vrij duidelijk gedragspatroon vertoonden, dat gewaardeerd kon worden als maatschappelijk volwaardig. Naarmate de maatschappij gecompliceerder wordt, wordt echter ook meer van het invoegingsvermogen van de mens gevraagd. Muchow heeft in zijn aardige studie „Die Flegeljahre" erop gewezen hoe in vroeger tijden het kind de volwassen gedragsvorm eerder bereikte dan thans het geval is. Men kan dit aflezen aan het feit, dat in bepaalde tijden bepaalde leeftijdsphasen in de psychologische studies sterk de nadruk krijgen. Zo ziet men, dat tussen 1900 en 1920 vooral aandacht is gewijd aan de puberteitsmoeilijkheden. Men legde daarbij vaak het accent op de aanpassingsstoornissen in deze levensphase, terwijl men van de stilzwijgende veronderstelling uitging, dat na de puberteit alles wel min of meer op rolletjes liep. Daarna, ruwweg gesproken tussen 1920 en 1940 is vooral het probleem van de adolescentie, van de periode tussen 18 en 25 jaar op de voorgrond gekomen. Men zag de neurotische spanningen en reacties vooral in deze leeftijd optreden. Ook hier nam men stilzwijgend aan, dat na het 25ste jaar de grootste moeilijkheden achter de rug zouden zijn.

Heden ten dage is echter voor vele mensen de leeftijd der volwassenheid veel meer tot een probleem geworden. Het is niet meer in de eerste plaats de vraag hoe men zal ingroeien in het gecompliceerde maatschappelijk verband, maar velen lijden onder de structuur en de ontwikkeling van dit maatschappelijk verband zelf. Termen als ingroeien, aanpassen en integratie

voldoen hier niet geheel meer. De maatschappij zelf werpt problemen op, die in diepere zin vrijwel als onoplosbaar beleefd worden, bv. problemen van politieke, sociale en geestelijke aard. De vanzelfsprekendheid van het aanvaarden van het levensverband is verloren gegaan. Ook in de Gereformeerde Kerken kan men dit vaak aantreffen, niet alleen op sociaal, maar ook op religieus en kerkelijk gebied. Voor velen is het niet meer de vraag of men wel goed gereformeerd is, maar veel meer of de Gereformeerde Kerken als geheel op de goede weg zijn.

Kort geformuleerd kan men zeggen, dat het begrip volwassenheid van een statisch begrip, zoals het dat in de 19e eeuw nog in overwegende mate was, geworden is tot een dynamisch begrip met sterk functionele trekken. Wanneer men toch een scholastische omschrijving van het begrip „volwassen" zou willen hebben, dan zou men veeleer kunnen zeggen, dat diegenen als volwassen beschouwd kunnen worden, die de structuur van de hedendaagse maatschappij en cultuur niet zonder meer als vanzelfsprekend beschouwen, maar bereid zijn deze in het licht van het Bijbelse getuigenis, de levenservaring en de wetenschap op critische wijze te beschouwen en willen trachten daarin het functionele dynamische aspect te onderkennen. Een dergelijke definitie sluit nauw aan bij de meer moderne opvattingen omtrent het gezondzijn en ook omtrent de geestelijke volksgezondheid.

Psychotherapie en zielszorg zijn beide ten nauwste betrokken bij deze problemen. Het gaat hierbij om vragen van volwassenheid in de zin van mondigheid en openheid voor de werkelijkheid van het leven. Deze laatste opmerkingen krijgen gemakkelijk een ietwat hypertrophisch karakter. De beweging voor geestelijke hygiëne en volksgezondheid is niet altijd aan dit gevaar ontsnapt. Soms ziet men, dat het begrip gezondheid al te zeer geïdealiseerd wordt. Men zal zeker moeten trachten de grenzen van dit begrip steeds weer te onderkennen door de zelfstandigheid en het eigen karakter van de verschillende levensgebieden te onderkennen. Een ander gevaar is, dat de gezondheidszorg zelve tot een idiologie wordt en daarmede tot een pseudoreligie. De maatschappelijk werker en de psychiater moeten zich van de grenzen van hun inzichten bewust zijn. Hiermede kom ik al aan een onderwerp, dat van meer principiële aard is en dat voor een verheldering van de inzichten omtrent de verhouding van psychotherapie en zielszorg van belang kan zijn. Ik wil dan ook nu nog enkele opmerkingen van meer principiële aard maken.

II. PRINCIPIËLE OPMERKINGEN

Verhouding psychotherapie en zielszorg

Verschillende visies zijn op de verhouding van psychotherapie en zielszorg mogelijk. Ik wees er reeds op, dat Du Boeuff en Kuiper een strenge scheiding wensen aan te brengen op dit terrein. Zij willen een zuiver analytische psychotherapeutische werkwijze scherp onderscheiden van de agogische behandelingsmethoden. Deze laatste methoden hebben alle dit gemeen, dat zij in meerdere of mindere mate leiding aan de cliënt geven. De directieven voor deze leiding kunnen van verschillende aard zijn, hetzij meer van algemeen psychologische, praktische, paedagogische of religieuze

aard. Steeds weer zal, althans volgens sommige meningen, daarbij toch een stuk verantwoordelijkheid van de cliënt afgenomen worden en wordt uiteindelijk de verantwoordelijkheid voor het gedrag door de leider op zich genomen.

Van theologische zijde sluit Asmussen zich bij de bovengenoemde tegenstelling in die zin aan, dat hij onderscheid maakt tussen „Seelenführung" en „Seelsorge". Hoewel de „Seelenführung" als zodanig in elke tussenmenselijke verhouding wel op enigerlei wijze tot uiting komt, dient de zielszorg zich toch principieel van het agogisch moment te distanciëren. De volkstrekte scheiding tussen psychotherapie en zielszorg kan zich dus op verschillende wijze voltrekken, hetzij dat de zielszorg binnen het geheel van de agogische methoden wordt geplaatst, hetzij dat de zielszorg zelve zich ook weer van de agogie wil verwijderen. Het is hier niet mijn taak om de verschillende definities van zielszorg op hun theologische merites te onderzoeken. Slechts wil ik er op wijzen, dat de definitie van zielszorg als zijnde de „verkondiging van het Woord aan het individu" gemakkelijk misverstand kan wekken. „Het Woord verkondigen" wekt soms het misverstand, dat deze verkondiging unilateraal zou zijn en voor het gesprek geen ruimte zou laten. Voorts bestaat de mogelijkheid, dat al te zeer aan de verkondiging een verkeerd gezagsbegrip verbonden wordt en het gezag, dat innerlijk en levend moet zijn, te zeer vereenzelvigd wordt met macht. Een derde bezwaar zou kunnen zijn, dat te weinig wordt ingegaan op de werkelijke levenssituatie, waarin zielszorger en cliënt zich bevinden, terwijl men ten slotte gemakkelijk in de verleiding komt om aan de verkondiging een moraliserende tendens te geven.

Het zijn juist deze vier factoren van verlies aan gespreksverhouding, overglijden van werkelijk gezag in macht, het omzeilen van de werkelijke situatie en het al te vroeg laten gelden van moraliserende overwegingen, welke aan sommige caricaturale vormen van zielszorg een karakter verlenen, dat weinig in overeenstemming is met de inzichten van de geestelijke gezondheidszorg. Het is dan ook te begrijpen, dat door Fernhout gepleit is voor een opnemen van psychotherapeutische principes in de zielszorg, principes, welke juist voor een belangrijk deel aansluiten aan de inzichten van de gezondheidszorg. Het is boeiend om te zien hoe in de loop der jaren dergelijke principes allerwegen meer naar voren zijn gekomen. In het kort mag hier bijvoorbeeld gewezen worden op Tournier, die van medische zijde getracht heeft de kern van datgene, wat in de zielszorg gaande is, ook te benutten voor de psychotherapeutische situatie. Men kan dan ook zeggen, dat er een doorgaande ontmoeting en confrontatie is van psychotherapie en zielszorg. Deze ontmoeting brengt echter haar eigen problemen met zich mede en het is hierop, dat ik nog wat nader wil ingaan.

In het algemeen dient er op gewezen te worden, dat een verschil in techniek en methode natuurlijk altijd wel erkend moet worden. Het is echter de vraag of in meer essentieel opzicht toch niet tussen beide allerlei punten van overeenkomst te herkennen zijn. Ik meen, dat deze essentiële punten van overeenkomst kunnen voortvloeien uit de overweging, dat de mens een eenheid is, en dat in elke ontmoeting met de mens wel technische factoren een rol spelen, maar dat het uiteindelijk toch gaat om een gebeuren, dat echter, van diepere aard, moeilijk onder woorden te brengen is.

Gemeenschappelijk doel

Het gemeenschappelijk doel van opvoeding, zielszorg, psychagogie en analyse is, de mens heen te leiden naar „zichzelf". In zekere zin zijn alle vier dus als agogisch van aard te beschouwen. Bij de opvoeding en de zielszorg pleegt er echter vaak een circumscript beeld te zijn van dat, wat het „zichzelf" inhoudt, terwijl daartegenover vooral in de analyse dit veel minder het geval is. Toch is vooral in de laatste tijd wel duidelijk geworden, dat ook achter de psychoanalyse een mensbeeld aanwezig is, dat bij het denken en handelen in de therapie een grote invloed uitoefent. Ook de analytische werkzaamheid is altijd meer dan een techniek. In de opvoeding en in de zielszorg pleegt men zich echter meer bewust te zijn van een bepaald nagestreefd doel. Soms is het bezwaar hiervan, dat reeds al te zeer in een concreet geval vast staat waarheen men de mens wil leiden. Men heeft dan niet te doen met een wezenlijke agogie maar veeleer met een dressuur. Zo kan ook de opvoeding tot christelijke en maatschappelijke deugden de vorm van een dressuur aannemen. Zoals bekend is het bezwaar hiervan, dat het ingroeien in de levensverbanden hierbij een uitwendig karakter gaat dragen en dat later, wanneer men in moeilijkheden geraakt, de dressaten en de daardoor verkregen gedragspatronen vaak tekort schieten.

Men mag de mens, die altijd een mens Gods is, niet opsluiten in een dergelijk dwangbuis van dressaten. Het is zowel de taak van de predikant als die van de zielszorger de mens in zijn persoonlijk verantwoordelijk zijn te erkennen en daardoor hem te brengen tot een zelfstandige levenshouding. Deze zelfstandigheid kan slechts verworven worden door hem steeds weer te confronteren met de vrijheid, de vrijheid als mogelijkheid, waarin de keuze en de verantwoordelijkheid zich moeten realiseren. In de dimensie van het psychische draagt deze vrijheid een enigszins ander karakter dan in die van het ethische en het religieuze. De nieuwe inzichten van de geestelijke volksgezondheid zijn juist daarom nieuw, omdat zij deze eigen dimensie van het psychische en de zelfverwerkelijking in de psychische emotionele sfeer hebben onderkend. De psychotherapeut zal dan ook vaak niet in de eerste plaats vragen: is iets goed, maar: is iets gezond. Ook in andere gevallen komt niet in de eerste plaats de vraag aan de orde: is een bepaald gedrag laakbaar, maar is het te begrijpen als uiting van een streven naar zelfstandigheid en ontplooiing. Veel, wat in de maatschappij en in het leven van het individu als verkeerd is te beschouwen, is, gezien vanuit de psychische dimensie, te zien als onrijp, infantiel, onaangepast, overgecompenseerd. Zo kan men zeggen, dat de huidige hypersexualisering van de maatschappij te beschouwen is als een infantiele reactie op de massale verdringing bij vorige geslachten.

Wanneer een kind of ook een volwassene zich onaangepast gedraagt, bv. door overdreven agressieve uitingen, dan kan men dit zien als een verkeerde aard van dat kind of die volwassene; men kan echter ook en vaak met meer recht, vragen hoe deze reactievorm ontstaan is en in hoeverre opvoeding en milieu hiervoor mede verantwoordelijk zijn. Wanneer een kind daarentegen nooit opstandig of ongehoorzaam is, dan is dit niet enkel te zien als voorbeeld van deugdzaamheid, maar men kan zich ook afvragen wat de reden is van deze abnormale braafheid.

De eigen psychische dimensie moet erkend en herkend worden. Fortmann meent, dat dit herkennen van de psychische dimensie een breuk betekent

tussen de 20ste eeuw en alle vroegere cultuur. Dit is wellicht te sterk gezegd, maar toch is het van groot belang, dat men de wet van de psychische ontwikkeling erkent, dat er ontwikkeling is en dat deze in opvoeding en zielszorg een grote rol speelt.

Deze inzichten zijn ook voor een juiste uitoefening van de zielszorg waardevol, zowel voor het subject als voor het object van deze zielszorg. God bedient zich in Zijn Kerk van mensen en dit feit is ook in psychologisch opzicht niet zonder grote betekenis. Juist omdat het in de Godsdienst om het hoogste en diepste maar tegelijkertijd ook om het teerste van het mensenleven gaat, is binnen dit bestek de aard en de structuur van de menselijke ontmoeting van grote betekenis.

Zo gezien is er dan ook geen scherpe tegenstelling tussen psychotherapie en zielszorg. Bij beide gaat het in laatste instantie om de mogelijkheid van het overbrengen en overdragen van psychische en geestelijke belevingsinhouden, terwijl ook, en dit dient met nadruk gezegd te worden, geen van beide hierin volledig kan en mag opgaan.

Wanneer, zoals hierboven uiteengezet, de nadruk gelegd mag worden op het gesprek, de ontmoeting en de realisering in de levensverbanden, dan betekent dit niet, of hoeft dit althans niet te betekenen, dat tekort gedaan wordt aan de majesteit van het Woord en het gezag van de verkondiging.

Men kan op dit gebied onderscheid maken op de wijze waarop Van den Berg dit doet, tussen impliciete en expliciete verkondiging. Wanneer in de Reformatorische gedachtenwereld een grote plaats wordt ingeruimd aan het algemeen priesterschap van de gelovigen, dan wordt hierin ook ruimte geschapen voor de impliciete verkondiging. Deze impliciete verkondiging is verborgen in elke tussenmenselijke verhouding, hetzij ten goede, hetzij ten kwade. De vader, die zijn kinderen tyranniseert of de moeder, die haar kinderen verwaarloost, verkondigt daarin impliciet een andere geest dan die van het Evangelie en vaak is voor het verdere leven van deze kinderen deze impliciete verkondiging van groter invloed dan de expliciete verkondiging van het Woord, althans voor zover wij dit in het menselijk vlak kunnen nagaan.

Men kan de verhouding tussen impliciet en expliciet zo formuleren, dat het priesterschap van de gelovigen ook in de medische en paedagogische werkzaamheid een bepaalde vorm aannemen. De voorwaarden voor het functioneren hiervan heb ik hierboven reeds in het kort genoemd. Zij hebben te maken met de problemen van het relationele denken (niet te verwarren met het relativistisch denken), de ontmoeting, het gesprek (niet te verwarren met subjectivisme zonder meer), en met de problemen van volwassenheid en mondigheid.

Enkele voorbeelden hiervan in de verhouding van ouders en kinderen in het doorzien van afweerhoudingen en agressiviteit noemde ik reeds.

Van groot belang is bij dit alles de aandacht, die gevestigd moet worden op wat men met een fraaie term de affectieve relatievorming noemt. Terwijl men vroeger van analytische kant vooral wees op de gevaren van autoriteit en verdringing, komt vooral in de laatste jaren het probleem van deze relatievorming en de affectieve verwaarlozing op de voorgrond. De moderne mens heeft wellicht meer dan te voren met dit probleem te kampen. Een groot deel van onze cultuur is verzakelijkt en laat weinig tijd over voor gezin en sociale relatievorming en velen voelen zich ook in onze kerken eenzaam

en klagen over gebrek aan werkelijk contact. Dit zijn problemen, die ook voor een werkelijk levende zielszorg in de Gemeente van grote betekenis zijn.

Specifieke verschillen

Tot nu toe heb ik vragen en overwegingen opgesomd, die zowel voor de psychotherapie als voor de zielszorg gelden. Natuurlijk bestaan er ook specifieke verschillen tussen beide; deze zijn echter meer van technische dan van wezenlijke aard. Wanneer de mens in zich zelf en zijn relaties volkomen vast gelopen is of in ernstige mate dreigt vast te lopen en dit échec zich zowel in zijn emotionele leven als in zijn sociale en lichamelijke verhoudingen uit, dan is een dieper gaande psychotherapie door de medicus geïndiceerd.

Een tweede belangrijk verschil is de verhouding van predikant en arts ten opzichte van de expliciete verkondiging. Hoewel de psychotherapeut als Christen deze uit de aard der zaak volledig ernstig zal nemen, ligt het toch meestal niet op zijn weg om deze expliciete verkondiging ter hand te nemen en zal hij hierin gaarne de predikant betrekken. In vele gevallen is het voor hem echter nodig de wijze en het tijdstip, waarop dit gebeurt, mede te bepalen. Voorts hebben predikant en arts een verschillende kijk op de waarde van de gezondheid. De verhouding van gezondheid en heil is niet eenvoudig, maar neemt in het leven van elk mens bepaalde vormen aan. De psychotherapeut zal zich uit de aard van zijn werk en opdracht vooral op het probleem van de gezondheid concentreren. Voor de predikant is echter kennis van neurotische stoornissen en van de mogelijkheden van de psychotherapie langzamerhand van groot belang geworden. Hij dient zich van therapie in deze zin te onthouden, maar wel op de hoogte te zijn van de mogelijkheden, die hierin gelegen zijn.

III. PRACTISCHE OPMERKINGEN

Het is hier de plaats om nog enkele practische opmerkingen te maken over de psychologische problemen, zoals die gelokaliseerd zijn rondom de zielszorg.

Toen ik mij op dit referaat voorbereidde, zei iemand mij: „Vertel maar hoe jullie het doen”. In grote trekken heb ik dat hierboven uiteengezet.

Van groot belang lijkt mij in het werk van de zielszorg steeds weer de kwestie van het individualiseren, het er-de-tijd-voor-nemen, het niet komen tot overhaaste beslissingen, het erkennen en herkennen van iemands eigenaardigheden. Het gunnen van een ruimte in de kerk, ook aan diegenen, die in het kerkelijk verband een wat zonderlinge indruk maken, is van groot belang. De Gereformeerde kerken hebben tot voor kort in sociologisch en psychologisch opzicht een vrij gesloten structuur vertoond. Dit laatste is gedeeltelijk historisch te verklaren. De Gereformeerde kerken zijn voortgekomen uit afscheiding en doleantie en diegenen, die destijds met deze kerk meegingen, behoorden tot de principieel denkende groep in de Hervormde kerk. Zij waren gewend offers te brengen voor hun overtuiging en hebben in de loop der jaren een grote activiteit ontplooid. Niemand zal het grote belang hiervan ontkennen. De lichte schaduwzijde hiervan is

echter, dat juist die mensen, die in de loop der jaren zich minder tot een dergelijke besloten kerkelijke ruimte voelden aangetrokken, gevaar lopen van de kerk te vervreemden. Op allerlei wijzen ziet men „randfiguren" ontstaan in het kerkelijk leven. Deze marginaliteit kan men op verschillende manieren bezien. Zij vertoont zowel sociale als psychologische trekken. Op sociaal gebied kan men bv. de groepen noemen van intellectuelen, arbeiders en kunstenaars.

Ook de medicus komt vaak in aanraking met mensen van gereformeerde origine, die zich op grond van hun bijzondere karakterstructuur en van hun levenshouding enigermate vreemd voelen in ons kerkelijk verband. Wanneer deze trekken zeer duidelijke vormen aannemen, spreekt men van neurotici en psychopathen. Dergelijke stoornissen kunnen zich uiten in tal van vormen, bv. in afwijkingen op sexueel gebied, in verslaving, bv. alcoholisme, in afwijkende gedragsvormen, bv. agressiviteit, leugenachtigheid, onbetrouwbaarheid etc. Van medisch psychiatrische kant rijst uiteraard de vraag of de kerkelijke tucht wel voldoende rekening houdt met deze medische vormen van marginaliteit. Het lijkt mij van groot belang, dat, wanneer er tuchtzaken ter sprake komen, die over deze problemen handelen, ook het psychotherapeutisch aspect en in het algemeen het aspect van de geestelijke gezondheidszorg te berde wordt gebracht. De stoornissen behoeven echter lang niet altijd dergelijke grove vormen aan te nemen. In vele gevallen ziet men innerlijke problemen rijzen, doordat emotionele stoornissen in de levensontwikkeling tot uiting zijn gekomen. Ook en met name hier is een reëel arbeidsterrein voor de zielszorg aanwezig, en dan vooral voor die zielszorg, die getracht heeft zich de inzichten van de geestelijke volksgezondheid eigen te maken.

In de zielszorg mag binnen het kader van de priesterlijke houding ook de medische visie op mens en situatie een plaats innemen. Wanneer Christus zich de arts of de geneesheer noemt, dan ligt hierin ook voor de predikant een aanwijzing, dat zijn werk mede een „medisch" karakter mag dragen. Medisch in de zin van aanvaarden, ruimte geven, hanteren, leiden en genezen.

LITTERATUUR

Zowel in het boek van G. Brillenburg Wurth: „Christelijke Zielszorg" J. H. Kok, Kampen 1955 als van J. G. Fernhout: „Psychotherapeutische Zielszorg", Bosch en Keuning, Baarn z. j., vindt men uitgebreide litteratuuropgaven. Als aanvulling wil ik hier slechts nog noemen: J. H. van den Berg: „Pastoral care and psychotherapy", The Student World, 1954; en H. M. M. Fortmann: „Een nieuwe opdracht", 1955. Voor wie geïnteresseerd is in de problemen van de geestelijke volksgezondheid kunnen zeer aanbevolen worden: „Maandblad voor de geestelijke Volksgezondheid", Uitgave van de Nationale Federatie voor de Geestelijke Volksgezondheid; en „Tijdschrift voor Maatschappelijk Werk", Uitgave Samsom.

WANNEER IS DAVID KONING GEWORDEN OVER GEHEEL ISRAËL?

DOOR

DR C. J. GOSLINGA

Het antwoord op deze vraag is te vinden in 2 Sam. 5 : 1—5 (vgl. 1 Kron. 11 : 1—3). Deze verzen bevatten de mededeling dat „alle stammen van Israël" te Hebron kwamen om aan David, die daar reeds over Juda regeerde, het koningschap aan te bieden over geheel Israël, waartoe de HERE zelf hem klaarblijkelijk bestemd had. Met „alle oudsten van Israël" heeft David toen een verbond gesloten voor Gods aangezicht, waarop men hem gezalfd heeft tot koning over Israël „naar het woord des HEREN" door de dienst van Samuël (1 Kron. 11 : 3). Het spreekt vanzelf dat dit alles niet buiten Juda is omgegaan en dat ook de oudsten van deze stam in het „alle oudsten" begrepen zijn. In 1 Kron. 12 : 23 v. wordt trouwens uitdrukkelijk van de „Judeeërs" gesproken als deelnemers aan de koningswijding. De naam „Israël" kan dan ook in 1 Sam. 5 : 1—3 niet alleen op de noordelijke en oostelijke stammen slaan, maar moet geheel het volk omvatten. De betekenis van de ontmoeting en verbondssluiting te Hebron is niet alleen gelegen in de zalving van David, maar ook in de verbroedering van de beide volksgedeelten, die sedert de dood van Saul in burgeroorlog tegenover elkander gestaan hadden. We hebben hier dan ook wel een van de hoogtepunten uit Israëls historie.

Wat het tijdstip aangaat, uit vss 4—5 [1]) schijnt te volgen, dat dit viel aan het einde van Davids ruim zevenjarig koningschap over Juda. Het bericht is heel eenvoudig gesteld: „veertig jaar heeft hij geregeerd. In Hebron heeft hij zeven jaar en zes maanden geregeerd over Juda, en in Jeruzalem drie en dertig jaar over geheel Israël en Juda" (het is duidelijk, dat „Israël" hier — evenals bv. 3 : 10 — in meer beperkte zin gebruikt wordt). Op zichzelf beschouwd levert deze mededeling geen enkele moeilijkheid op. De gewone, populaire, voorstelling dat David de eerste 7½ jaar van zijn koningschap alleen over Juda regeerde en pas vanaf het einde dezer periode over geheel Israël koning geweest is, kan zich op deze verzen beroepen, zij is daaruit zonder twijfel voortgevloeid en wordt tevens gesteund door 2 : 11, waar immers „de gehele tijd dat David te Hebron over het huis van Juda" koning geweest is, gesteld wordt op zeven jaar en zes maanden. Hebron en Juda behoren bij elkander, evenals voor de tweede periode geheel Israël en Jeruzalem.

Zo schijnt het tenminste. Maar er zijn enkele feiten, die zich hiertegen verzetten en die aanleiding geven om de boven dit artikel staande vraag

---

[1]) Als geen bijbelboek genoemd wordt, is 2 Samuël bedoeld; als alleen de verzen genoemd zijn, zijn deze uit 2 Sam. 5.

eens opzettelijk onder de ogen te zien. Het eerste daarvan is de omstandigheid, dat David op het moment van zijn zalving nog te Hebron woonde, en dat het stellig wel enige tijd in beslag genomen heeft, eer hij Jeruzalem in bezit genomen had. Weliswaar volgt het bericht dienaangaande terstond in vss 6—10 (wat 1 Kron. 11 betreft in vss 4—9), maar het staat vast dat deze gebeurtenis zelf niet onmiddellijk na Davids verheffing tot koning over het gehele volk heeft plaats gevonden. Niet zozeer omdat beleg en verovering van deze sterke vesting geruime tijd heeft gekost, maar inzonderheid omdat David al zeer spoedig een herhaalde aanval der Filistijnen heeft moeten afslaan. Zowel in vss 17—25 als in het corresponderende 1 Kron. 14 : 8—17 staat duidelijk, dat juist de tijding van Davids verheffing de Filistijnen in actie heeft doen komen. Het lijdt geen twijfel, dat zij David niet de tijd hebben gelaten om zich rustig een nieuwe residentie te kiezen en die te gaan versterken. We mogen veilig aannemen, dat zij zo spoedig mogelijk hun legermacht verzameld hebben en een inval hebben gedaan op Israëlietische bodem, waar ze misschien ook nog steeds bepaalde steunpunten bezet gehouden hadden. Hoe dit zij, zij hebben tot elke prijs willen verhinderen, dat Davids rijk zich zou consolideren, hebben dus niet getalmd, maar zijn opgetrokken met het doel „zich van David meester te maken" vs 17. Het Hebreeuws heeft le baqqēš ᵓet dawīd, dezelfde uitdrukking die gebezigd wordt van Sauls tochten tegen David, 1 Sam. 23 : 14, 24 : 3, 27 : 4. De eerste betekenis van baqqēš is zoeken, en deze gedachte is niet uitgesloten: om David in handen te krijgen moest men eerst beproeven hem ergens te treffen. Deze zegswijze zou zeker niet gebezigd zijn, indien David op dat tijdstip reeds binnen de muren van Jeruzalem gezeten had. Dat dit toen nog niet het geval was, blijkt nog duidelijker uit hetgeen volgt: „Maar David hoorde het en begaf zich naar de vesting", vs 17, en uit 1 Kron. 14 : 8, waar staat dat David „hun tegemoet" trok. Men heeft wel gemeend dat met „de vesting" de burcht te Jeruzalem bedoeld kan zijn (zelfs De Groot acht dit niet geheel uitgesloten, zij het ook minder waarschijnlijk, zie zijn Tekst en Uitleg op 2 Samuël, 1935, blz. 80). Maar deze opvatting is toch beslist verwerpelijk, daar de Hebr. tekst verbum jarad gebruikt en dus van David zegt dat hij *afdaalde* (de N.V. met haar „begaf zich" is hier minder nauwkeurig), hetgeen nooit m. b. t. tot de burcht Sion gezegd zou zijn; bovendien behoefde David zich ook niet daarheen terug te trekken, indien hij haar reeds veroverd had. Eindelijk is deze opvatting ook met de geciteerde uitdrukking uit 1 Kron. 14 beslist onverenigbaar [2]).

We stellen dus vast dat David al zeer spoedig na zijn zalving, toen hij nog te Hebron woonde, tot tweemaal toe door de Filistijnen is aangevallen vss 17—21, 22—25, en dat hij eerst daarná de gelegenheid heeft gevonden om op te trekken ter verovering van Jeruzalem en de burcht Sion. De orde waarin cap. 5 de gebeurtenissen verhaalt is dus niet chronologisch van aard. En hieruit volgt dat David ook na zijn zalving tot koning over geheel Israël nog enige tijd (hoe lang?) te Hebron heeft geresideerd.

[2]) Over de vraag naar welke vesting David getrokken is, lopen de meningen uiteen. Schulz, De Groot en Leimbach denken b.v. aan de spelonk van Adullam, 1 Sam. 22 : 1. Persoonlijk hecht ik aan de uitdr. hammesudâ een meer algemene betekenis, n.l. het gebied der rotsburchten, zie mijn Korte Verkl. op 1 Sam. 22 : 1—5, blz. 165.

Er is echter nog een ander gegeven, dat licht verspreidt over de vraag, die ons hier bezig houdt en dat met de boven omschreven gewone voorstelling (koning over Juda 7½ jaar, over geheel Israël 33 jaar) niet is overeen te brengen. Het is immers buiten kijf, dat het in 5 : 1—3 verhaalde kort na de dood en begrafenis van Isboseth moet hebben plaats gevonden. Daarvan is verhaald in cap. 4, maar reeds daarvóór was onder Abners leiding een overeenkomst gesloten door de oudsten van Israël om David het koningschap aan te bieden, 3 : 17—19, en alleen Abners plotselinge dood was oorzaak, dat het plan om David te Hebron tot koning uit te roepen, 3 : 20 v., niet was verwezenlijkt, vgl. 3 : 26 v. Toen nu ook Isboseth wegviel, die zich tegen uitvoering van dat plan had kunnen verzetten, hadden de oudsten geen enkele reden om langer te wachten met hun aanbod van de kroon van het gehele rijk der twaalf stammen. De vraag is nu echter: wanneer stierf Isboseth? hoe lang heeft hij geregeerd? Daarvan zegt 2 : 10: „Isboseth . . . regeerde twee jaar". Neemt men aan dat Isboseth vrijwel onmiddellijk na Sauls dood en ongeveer gelijktijdig met David koning geworden is, dan luidt de conclusie, dat reeds twee à twee en een half jaar na Davids vestiging te Hebron als koning van Juda, 2 : 1—4, hem de koninklijke waardigheid over geheel Israël moet zijn aangeboden, en dat hij derhalve nog ongeveer vijf jaar te Hebron zijn residentie had, toen hij toch reeds over het gehele rijk regeerde.

Begrijpelijkerwijs is echter deze conclusie lang niet algemeen aanvaard. De verdeling van Davids regeringsjaren in 7½ jaar voor Juda en 33 jaar voor geheel Israël is zó evident en ondubbelzinnig, dat velen daaraan hebben willen vasthouden en getracht hebben een oplossing te zoeken voor de moeilijkheid, die in het kleine getal van twee regeringsjaren van Isboseth ligt opgesloten [3]). Als zodanig komt practisch alleen in aanmerking het gevoelen van Keil, dat Isboseth „nicht wie David sofort nach Sauls Tode König wurde, sondern erst nachdem das von den Philistern besetzte Land diesseits des Jordan durch Abner wieder erobert worden war, worüber gegen 5 Jahre vergehen möchten" (Bibl. Comm. 2e Aufl., 1875, blz. 234). Deze gedachte wordt ook voorgestaan door S. G. de Graaf in zijn bewerking van I en II Samuël in de reeks „De Bijbel toegelicht" (z. j., zie blz. 135) en door De Groot, die letterlijk schrijft: „De vermeende tegenspraak vervalt, als men aanneemt, dat het Isboset enige jaren gekost heeft, eer hij koning werd over het gehele genoemde gebied, en dat het getal twee in vs 10 dus slaat op den tijd, dat hij over „geheel Israël" (vs 9) regeerde" (a. w. blz. 68).

Tegen het bewandelen van de hier aanbevolen uitweg uit de moeilijkheid zijn echter m. i. overwegende bezwaren in te brengen. Vooreerst is het al zeer onwaarschijnlijk, dat Abner na Sauls dood nog circa vijf jaren gewacht zou hebben met Isboseth tot koning te laten uitroepen of zoals 2 : 9 nog sterker zegt: tot koning te *maken*. Dit moet vlak na de nederlaag op Gilboa gebeurd zijn, waarbij Saul en zijn drie oudste zonen gesneuveld waren. Het bericht aangaande de verheffing van de jongste en enig overgebleven zoon tot Sauls opvolger laat geen andere onbevangen verklaring

---

[3]) Het gevoelen van die commentaren, welke aan de statistische opgaven van 2 : 10—11 weinig of geen waarde hechten, kan hier buiten beschouwing blijven.

toe, dan dat deze terstond heeft plaats gevonden, nadat Isboseth naar de overzijde van de Jordaan gebracht was, derhalve ongeveer gelijktijdig met Davids zalving tot koning van Juda, 2 : 4. Het is ondenkbaar dat Abner Sauls troon vijf jaar lang ledig gelaten heeft. Reeds de grote kans, dat de betrokken stammen dan — evenals Juda — ook het oog op David zouden slaan, zou hem daarvan teruggehouden hebben. Wel was Isboseth blijkbaar een onzelfstandig persoon en een werktuig in zijn hand, maar hij was dan toch in naam koning van Israël, en er was dus geen regeringloosheid, waarin (zoals soms in de richterentijd) ieder deed wat goed was in zijn ogen (Richt. 21 : 25). Er is dan ook geen enkele reden, waarom de auteur de regeringsjaren van Isboseth niet gerekend zou hebben vanaf de dag zijner kroning in Gilead. De auteur maakt immers volstrekt geen onderscheid tussen een koningschap van Isboseth over een deel van Israël en daarna over „geheel Israël", zoals De Groot suggereert. Isboseth's verheffing tot koning is blijkbaar terstond geschied met de pretentie, dat dit gold voor geheel Israël, 2 : 9. En tegen de onderstelling — méér is het niet — dat het enige jaren gekost heeft om Isboseth's feitelijke macht over de genoemde gebieden uit te breiden, staat het nuchtere bericht, dat tijdens de burgeroorlog „het huis van Saul gaandeweg zwakker werd", 3 : 1.

Het voornaamste bezwaar tegen de theorie van Keil en De Groot is echter wel, dat op geen enkele wijze valt aan te tonen, dat Abner vijf jaar lang een bevrijdingsoorlog tegen de Filistijnen heeft gestreden en erin geslaagd is hen uit het door hen overheerste Israëlietische gebied te verdringen. Met geen woord wordt op zulk een strijd, laat staan op zijn gunstige uitslag, gezinspeeld. Na de verpletterende nederlaag op Gilboa had men toch minstens een korte aanduiding daarvan mogen verwachten. Maar geheel deze verdrijving van de Filistijnen behoort tot het rijk der fantasie. De enige strijd, die er gevoerd werd, was de „langdurige strijd tussen het huis van Saul en het huis van David", 3 : 1. En de Filistijnen — die waarschijnlijk bepaalde plaatsen in Israël, m. n. in de dalen en vlakten, wel bezet hielden — hadden geen enkele reden om zich in deze strijd te mengen. Integendeel „vermutlich liessen sie die Dinge gewähren und sahen schadenfroh zu, wie die Hebräer sich untereinander zerfleischten" (aldus H. Gressmann in Die Schriften des Alten Testaments², deel 2, 1921, blz. 127). In dezelfde geest schrijft M. Noth, dat het de Filistijnen niet onwelkom was, dat de vestiging van Davids koningschap over Juda een versplintering en verzwakking van Israël betekende. „Und so waren die Philister wenigstens stillschweigend mit dem Gange der Dinge vorerst offenbar einverstanden" (Geschichte Israels, 1950, blz. 159) [4]). Het is dan ook waarlijk niet toevallig dat in de eerste capita van 2 Samuël de naam Filistijnen zelfs niet genoemd wordt en dat zij eerst na Davids verheffing tot koning over àlle stammen van Israël weer in actie komen, maar dan ook onmiddellijk, zie 5 : 17. Geheel de voorstelling alsof na Sauls dood de oorlog tegen de Filistijnen door Abner met kracht en met goed succes zou zijn voortgezet, totdat hij na 5 jaren aan Isboseth de kroon van een vrij Israël kon aanbieden berust op voze grond, en zij zou vermoedelijk nooit geconcipiëerd zijn, als men niet in verlegenheid had gezeten met het

---

[4]) Vgl. ook A. Noordtzij, *Gods Woord en der eeuwen getuigenis*², 1931, blz. 380.

getal twee voor Isboseth's regeringsjaren naast de 7½ jaar van David te Hebron.

Maar bestaat hier nu werkelijk een onverzoenlijke tegenstrijdigheid? Voor het bewustzijn van de auteur was dit stellig niet het geval. Hij bericht in cap. 2 de aanstelling van David tot koning over Juda en die van de tegenkoning Isboseth over de rest van Israël [5]), en geeft in aansluiting daarop de duur van hun regering aan: Isboseth twee jaar, David zeven jaar en zes maanden. Dat hierbij Juda en Hebron genoemd worden, beantwoordt eenvoudig aan de realiteit: David was gedurende die jaren koning over Juda en woonde te Hebron. Meer wordt niet gezegd. Het koningschap over de twaalf stammen komt hier nog niet in 't zicht. Maar een verheffing van David tot koning over een groter gebied in de loop van deze Hebronperiode wordt dan ook niet bepaald uitgesloten. Daarom gaat Keil te ver, als hij zegt: „dies streitet mit den klaren Texteswortén" (a. w. blz. 233). Immers David blééf ook toen nog koning over Juda te Hebron, zoals de tekst (2 : 11) zegt. Nuchter bezien is hier — d. w. z. tussen 2 : 10 en 11 — geen enkele tegenstrijdigheid. Alleen ontstaat er voor het bewustzijn der lezers een incongruentie, als zij bedenken, wat in 5 : 1—5 aangaande Davids kroning tot koning van geheel Israël en aangaande de verdeling zijner regeringsjaren verhaald wordt. Dan krijgt men het gevoel: er klopt iets niet. Dan vraagt men zich af: hoe moet ik deze gegevens combineren? Te meer omdat de betrouwbaarheid der verschillende gegevens voor ons boven twijfel verheven is. Deze overtuiging gebiedt ons evenwel ook voorzichtig te zijn met iets in een tekst te lezen, wat hij niet uitdrukkelijk zegt.

Ten aanzien van de vraag, die boven dit artikel staat, komt het nu vooral aan op de strekking van 5 : 5. We schrijven het nog eens uit: „In Hebron heeft hij (David) zeven jaar en zes maanden geregeerd over Juda, en in Jeruzalem drie en dertig jaar over geheel Israël en Juda". De opgave in het eerste lid van dit vers is zakelijk gelijk aan die van 2 : 11, waarover zo pas gesproken is. Zij levert geen wezenlijke moeilijkheid op. De opgave in het tweede lid *schijnt* te willen zeggen, dat het begin van Davids universeel koningschap over Israël samenvalt met zijn overgang van Hebron naar Jeruzalem. Maar het spreekt zich toch niet met zoveel woorden daarover uit. Het is ten slotte een summiere opgave, die niet mag losgemaakt uit de samenhang. Reeds uit hetzelfde caput echter blijkt, dat er tussen Davids kroning van 5 : 3 en zijn vestiging te Jeruzalem een bepaalde tijd moet verlopen zijn, zie 5 : 17—25 en het boven op grond hiervan geleverde betoog. Bovendien blijkt (zoals eveneens betoogd is), dat deze kroning niet lang na Isboseth's vermoording moet hebben plaats gegrepen. Maar dan mogen wij deze beide gegevens ook niet buiten beschouwing laten bij de vraag naar de strekking van 5 : 5. Dit vers *sluit niet buiten*, dat David ook als regeerder van geheel Israël nog enkele jaren te Hebron is blijven wonen. Men doet aan de verstrekte opgaven geen geweld aan, als men aanneemt dat David reeds na ongeveer twee en een half jaar tot koning over geheel Israël werd uitgeroepen. Weliswaar zou men de opgave in 5 : 5 dan onnauwkeurig kunnen noemen. Maar het is lang niet onwaarschijnlijk,

---

[5]) Hoe weinig extensief dit bewind van Isboseth is geweest, blijkt indirect daaruit, dat Abners manschappen uitsluitend (althans in hoofdzaak) uit Sauls stam Benjamin afkomstig waren, zie 3 : 15, 31.

dat Davids koningschap over de noordelijke en oostelijke stammen eerst goed effectief geworden is, nadat hij uit het Judese achterland naar het centraal gelegen Jeruzalem was overgekomen. De laatste jaren te Hebron zullen het karakter van een overgangsperiode gedragen hebben. Zodoende was het volkomen natuurlijk, dat men (vooral in later tijd) het koningschap te Hebron naar Juda noemde en dat te Jeruzalem naar Israël; het is dus ook niet ongeoorloofd, als wij in ons populair spraakgebruik daarbij aansluiten en instemmen met de uitspraak van A. Schulz: „Wenn auch die Anerkennung Davids durch Israel bald nach dieser Tat (de moord op Isboseth — G.) begann (sie wird nicht auf einmal erfolgt sein), so hat man wohl seine eigentliche Herrschaft über Israel erst von dem Augenblick an gerechnet, wo er Jerusalem eingenommen und dorthin übersiedelte" (Die Bücher Samuel, deel II, 1920, blz. 24).

Wil men echter in antwoord op de gestelde vraag het tijdstip nauwkeuriger bepalen, dan moet men dit stellen op circa twee en een half jaar na de dood van Saul.



IETS OVER DE GESCHIEDSCHRIJVING IN DEN BIJBEL

DOOR

DR F. W. GROSHEIDE

Wanneer wij den Bijbel beginnen te lezen, stuiten wij terstond op geschiedschrijving, immers wij lezen, dat en hoe God de wereld heeft geschapen. Lezen we verder, dan vinden we voortdurend geschiedschrijving, zelfs in de Psalmen en de Profeten treffen we haar aan. En als we aan het einde van den Bijbel gekomen zijn, dan is het nog steeds geschiedschrijving. De Openbaring van Johannes is ongetwijfeld een profetisch boek, maar wat het slot van het laatste Bijbelboek ons geeft, de tekening van het nieuwe Jeruzalem, is toch in den grond der zaak ook geschiedschrijving, als het zegt, wat Gods kinderen eens zullen beleven.

Wat geeft mij het recht hier van geschiedenis, of geschiedschrijving te spreken, (over die twee woorden schrijf ik straks), men kan dadelijk zeggen: feitelijk niets. Men kan beweren, veel dat in den Bijbel te vinden is, dient zich als geschiedenis aan. Inderdaad zo is het en dat zal blijken een punt van betekenis te zijn. Maar eer ik let op de betekenis van het zich zo aandienen, mag ik toch zeggen, dat we telkens met geschiedenis te doen hebben, is evident, het spreekt vanzelf. Ieder weet, wat geschiedenis is. En wie niet met de Schriftcritiek en haar resultaten op de hoogte is, denkt bij vele bijbelse stoffen vanzelf, terstond aan geschiedenis. Er is hier evidentie.

Die evidentie is in het gewone leven der mensen van zeer grote betekenis. Wij begrijpen elkaar, als we met elkander spreken; dat gaat vanzelf, al is het in den grond der zaak een wonder. Dat beseffen we het best, wanneer we iemand ontmoeten, die een taal gebruikt, die wij niet kennen of iemand die wartaal spreekt. Maar in het eerste geval roepen we „als vanzelf" een tolk te hulp, wanneer we beslist willen verstaan, wat tot ons wordt gezegd, in het tweede geval, is het al weer evident, dat wat de krankzinnige zegt, waardeloos is, dat het niet is te verstaan. Waarop berust nu deze evidentie? Zij berust op het feit, dat de mens geschapen is naar het beeld Gods. Daardoor kan ik alleen en kunnen wij samen het geschiedverhaal uit den Bijbel in ons opnemen en er over spreken. Dat we het Schriftverhaal nooit ten volle kunnen verstaan, vergeet ik niet, maar dat punt blijft hier buiten bespreking, omdat het van andere orde is, dan hetgeen ons thans bezig houdt.

Hoe weet ik, dat de mens geschapen is naar het beeld Gods? Uit den Bijbel en alleen uit den Bijbel. Hier raak ik voor de eerste maal aan de cirkelredenering, die ik bij het spreken over het karakter van den Bijbel telkens op mijn weg ontmoet. Als ik over den Bijbel spreek, verklaar, dat

hij geschiedenis bevat, dan doe ik dat met recht, omdat de Bijbel mij leert, dat de naar Gods beeld geschapen mens den Bijbel kan verstaan. Wij raken hier aan de kwestie, die destijds de Synode van Assen heeft bezig gehouden. Wanneer er in den Bijbel iets staat, dat zich als geschiedenis aandient, heb ik dan het recht te zeggen, het is geen geschiedenis? Neen, tenzij ik uit den Bijbel zelf kan bewijzen, dat een bepaald gedeelte, dat op het eerste gezicht geschiedenis schijnt te zijn (men denke aan verschillende gelijkenissen), toch geen geschiedenis wil zijn. De cirkelredenering!

Wij gaan met de cirkelredenering verder. De Bijbel zegt van zichzelf, ook van het in hem opgenomen geschiedverhaal, dat hij Gods openbaring is, die alleen in het geloof kan worden verstaan en aanvaard.

Wij behoeven hier niet in den brede te betogen, dat de Schrift zich aandient als Gods openbaring en dat zij Gods openbaring bevat. Dat is voor de lezers van dit tijdschrift een punt, dat zij in elke dogmatiek vinden uiteengezet. Ik mag ook naar mijn Algemene Canoniek verwijzen.

Wel moet ik er op wijzen, dat het feit, dat de Schrift als zodanig Gods openbaring is en Gods openbaring bevat, zegt, dat de in haar opgetekende geschiedenis een bijzonder karakter draagt. Dat volgt uit het andere feit, dat de Schrift mij leert (al weer de cirkelredenering), dat het gezag der Schrift rust op haar inspiratie, zij is van God gegeven. Doch daar komt in dit geval iets bij. De evidentie spreekt ook hier haar woord. De Schrift openbaart den gelovigen tevens haar goddelijkheid. Wij spreken bij de Schrift van autopistie. De autopistie, die men niet den grond van het Schriftgezag mag noemen, maar wel een, misschien mag ik zelfs zeggen het, in ieder geval een zeer belangrijk middel, dat God gebruikt om ons den inhoud der Schrift, ook de geschiedenis, die zij ons meedeelt, te doen aanvaarden als waar.

Doch die autopistie is ook nog iets anders te beschouwen. Het is duidelijk, dat het geschiedverhaal in de Schrift, een bijzonder karakter draagt. De geschiedenis, die in den Bijbel staat opgetekend, is volgens dien Bijbel een zeldzame eenheid. Het gaat van de schepping naar het einde om God te verheerlijken. En die ontwikkeling vindt haar grond, haar mogelijkheid in het werk van Christus. Als de mens valt, sticht Christus het koninkrijk Gods en geeft Hij in het einde de heerschappij aan den Vader over. Dat is de lijn, die loopt door de Bijbelse geschiedenis Er is een συντελεία, een afsluiting der geschiedenis, waar alles zich op richt. In zoverre kan ik zeggen dat de geschiedenis eschatologisch is. Ik weet dat door de cirkelredenering.

Wij spreken hier weer niet over tegenstrijdigheden, die de eenheid van de in de Schrift verhaalde historie zo al niet schijnen op te heffen, dan toch te verstoren. Die tegenstrijdigheden zijn soms slechts schijnbaar. Ze zijn ook soms werkelijk voor ons. Ja voor ons, die het werk Gods niet kunnen doorgronden.

Kunnen we de geschiedenis, die de Schrift ons vertelt, heilsgeschiedenis noemen? Ik doe het liever niet om redenen, die ik zeer onlangs in een artikel in ditzelfde tijdschrift heb aangegeven en ga er dus niet weer op in. Ik bepaal me tot de opmerking, dat men even goed van oordeelsgeschiedenis als van heilsgeschiedenis kan spreken.

Oordeelsgeschiedenis, dat brengt bij het punt, dat ik boven aanduidde,

als we in de Schrift, ook in de in haar opgenomen historie, met Goddelijke openbaring te doen hebben, dan is zij alleen te aanvaarden in het geloof (cirkelredenering). De gevallen mens aanvaardt geen openbaring Gods, kan de Bijbelse geschiedenis niet zo maar als waar aanvaarden. Hij ziet bezwaren en die beletten hem dat aanvaarden. Een voorbeeld uit onze dagen is de ontmythologisering. Men zegt, wij weten, dat de Bijbelschrijvers er een ander wereldbeeld op na hielden dan wij en dat belette hen de geschiedenis in den Bijbel juist te schrijven. Wij weten beter en moeten dat verkeerde elemineren, als we tot de waarde van wat er in den Bijbel staat, aan het geschiedverhaal willen komen. Ik blijf van den persoon van Bultmann af, ik heb hem slechts eenmaal zeer kort ontmoet en ken hem verder alleen uit zijn geschriften. En die leren, wat men van de geschiedbeschrijving kan denken, als men haar niet benadert in het geloof. Omgekeerd is het gelovig naderen tot den Bijbel de wegname van de cirkelredenering. Want redenering en geloof sluiten elkander uit, rationalisme en geloof zijn niet te verenigen.

Wij spraken tot dusver van geschiedenis en geschiedbeschrijving. Voor onszelf maakten we wel een onderscheid, het is nu nodig, dat we dit onderscheid duidelijk aangeven. De grote historicus Huizinga onderscheidt in het artikel geschiedenis, dat hij schreef voor de Encyclopaedie van Winkler Prins, feiten en beschrijving van feiten. Feiten zijn objectief, waarnemingsmededeling, beschrijving van feiten is subjectief. Hier komt een bepaalde persoon in het spel. Die beleeft iets, doet iets, maar dat blijft bij hem. Onthoudt hij het, schrijft hij het op, stelt hij er een ander mee in kennis, dan krijgt dat een bepaalde kleur. Juist daarom is de geschiedbeschrijving geen dood ding. De één vindt belangrijk, wat de ander van geen betekenis acht.

Hoe staat het met de geschiedbeschrijving van den Bijbel? Die is zeker subjectief. Men vergelijke slechts de vier Evangeliën, het verhaal in de boeken der Koningen en dat in de Kronieken, ja de drie malen, dat een en dezelfde Petrus volgens Hand. het verhaal van Cornelius' bekering heeft gedaan. Er is een tijd geweest, dat men meende, dat de geschiedenis objectief moest en kon worden verhaald. Dat een theorie als die van Bultmann, om hem nog eens te noemen, veel ingang vindt, is een goed bewijs voor het tegendeel.

Maar wat hebben we dan te denken van de subjectiviteit van het Bijbelverhaal? Die subjectiviteit is deel van de openbaring Gods. God werkt er door. Als we vier Evangeliën hebben, predikt elk van die vier ons op een eigen wijze het zaligmakende werk van den Heiland, dat in één Evangelie niet zó zou kunnen beschreven worden, dat we alles hoorden, wat we moeten horen. Paulus schrijft niet één brief, maar vele brieven en die brieven samen tekenen ons de betekenis van wat Christus voor zondaren deed. Hoe rijk zijn we niet met honderd vijftig Psalmen. Zo kan ik doorgaan, doch het is niet nodig. Al die boeken en geschriften zijn openbaring Gods. Het geschiedverhaal, dat ze melden of onderstellen, verhaalt het grote werk Gods tot onze verlossing, onder de ingeving van den Heiligen Geest. Al draagt al die openbaring ongetwijfeld een subjectief karakter.

Het is uit een bepaald oogpunt van belang deze dingen in het oog te houden. Er is onder ons nogal eens gesproken over Schriftgezag en Schriftbeschouwing. Vele Gereformeerden zouden wel beweren en ook geloven,

dat zij naar de Schrift spraken en volgens de Schrift eisen stelden, doch in den grond der zaak zou dat niet juist zijn, inderdaad zouden zij spreken en eisen naar hun eigen Schriftbeschouwing, een ander zou met evenveel recht een andere er op na houden. Hier worden enkele dingen verward. Men kan toegeven, dat bij elk Schriftgebruik een subjectieve factor in het spel is, doch de grote vraag is, van welken aard is die. De Gereformeerde Schriftbeschouwing wil de Schrift zien, zoals zij zichzelf ziet (weer de cirkelredenering), vele anderen komen met een eigen, niet aan de Schrift zelf ontleende beschouwing tot haar, men denke weer aan Bultmann. Dan is er geen cikelredenering, geen beschouwen in het geloof, maar ook niet het rechte verstaan van de Schrift. Doch de subjectiviteit is veel groter. Er is juist bij de subjectiviteit een uiteengaan. Maar de door het geloof gedragen subjectiviteit, die aan de Schrift verbonden is, mag ternauwernood den naam van subjectiviteit dragen.

Een en ander geeft nu licht over het gebruiken van het Schriftverhaal. Wat ik gebruik, is een bepaalde voorstelling van de feiten, doch een voorstelling, die niet alleen evident is (men denke hier aan de overdreven voorstellingen, die oude Oosterse vorsten van hun krijgsdaden gaven), doch verantwoord voor het geloof.

Dat wil zeggen, dat ik van een existentiële voorstelling der feiten spreken kan. Ik meen, dat het geoorloofd en mogelijk is, het woord existentieel te gebruiken zonder meer, dan de simpele betekenis van het woord inhoudt, onder den invloed te staan van de hedendaagse wijsbegeerte. Het geschiedverhaal des Bijbels betreft mij, het zegt niet maar iets, waar ik wat aan heb en waar ik ook nog wel iets mee doen kan, het betreft, men denke aan de korte tekening, die ik boven van het karakter van de geschiedschrijving des Bijbels gaf, mijn eeuwig wel en wee. Het tekent de werken van dien God, die *mij* heeft geschapen, wiens geboden *ik* heb overtreden en die *mij* oordelen zal. Het spreekt van Christus, die *mijn* verlosser is. Wanneer we het aldus zeggen, is dat maar geen theorie, doch zeggen we, wat de Bijbel zelf zegt over zijn geschiedverhaal en zijn geschiedbeschrijving. Ik denk hier in de eerste plaats aan 1 Kor. 10 : 6: Deze gebeurtenissen zijn ons ten voorbeeld geschied, opdat wij geen lust tot het kwade zouden hebben, zoals zij deze hadden. Vele andere plaatsen zouden te noemen zijn, ik vermeld nog Ps. 78 : 1—4 en zijn parallellen. Het geschiedverhaal uit den Bijbel loopt over mij. De beschrijving is zodanig, dat dit duidelijk uitkomt. Als er een συντελεία τῶν αἰώνων is, moet ik daarbij leven, moet mijn leven eschatologisch zijn.

Hier zou ook de Schriftcritiek ter sprake kunnen worden gebracht, omdat zij in feite soms beweert, dat de geschiedenis in den Bijbel mij niet aangaat. Doch het is niet nodig over deze kritiek te handelen, omdat dit onderwerp vaak genoeg onder ons aan de orde is gesteld en van alle zijden is bezien.

Wel is hier nog grond voor een opmerking, die de Schriftcritiek van ter zijde raakt. Wij houden bezwaar tegen de historische methode. Niet ontkend kan worden, dat we aan de historische methode zeer veel hebben te danken. Zij heeft ons tal van Schriftgedeelten, niet het minst, ja ik mag wel zeggen in de eerste plaats zulke, die historischen inhoud hebben, beter doen verstaan. Wij kennen niet alleen de talen beter, waarin het Schriftverhaal is gesteld, we zijn ook zeer veel beter op de hoogte van de onder-

scheiden volken, die in den Bijbel worden genoemd en kennen hun gewoonten, hun geschiedenis. We houden ons ver van allerlei fantasieën, zoals die voorkomen in de oudere litteratuur, ook in de wetenschappelijke litteratuur, wanneer men het geschiedverhaal in eigen tijd plaatste en daarnaar beoordeelde. Zeker, de mens blijft dezelfde, we herinneren aan wat we schreven over het naar Gods beeld geschapen zijn, maar de historische methode heeft, en dat was noodzakelijk, veel, dat subjectief was in het quadraat, opgeruimd. Evenwel, zij brengt ons niet verder dan tot de historische waarheid van het verhaal [1]), zij ziet het niet als openbaring Gods, die aanvaard moet, mag worden in het geloof. Zij vraagt naar de bronnen van het verhaal, doch ziet het niet als tot ons gekomen, onder de ingeving van den Heiligen Geest, dat is niet zoals het zich aandient.

We mogen, moeten het Bijbels geschiedverhaal leren zien als Gods openbaring aan ons. Vragen als normatief of historisch, als kerugmatisch of exemplarisch, moeten in dit licht worden bezien. Men kan tot op zekere hoogte althans, hetzelfde zeggen van allegorisch en verklaren naar analogie en dergelijke methoden. Wij gaan daar niet op in. Hoofdzaak is voor ons, dat we het geschiedverhaal in den Bijbel zien en gebruiken in het geloof als het evangelie van en omtrent Jezus, onzen Heiland.



1) Het is merkwaardig er op te letten, hoe de Schrift op allerlei manieren uitspreekt, dat het door haar vertelde verhaal waarheid is, dat is ook: Gods openbaring is. Het N. T. onderstelt en leert telkens, dat de feiten, die het O. T. mededeelt, waarlijk zijn geschied. Het spreekt over de waarheid van in het N. T. opgenomen feiten, Joh. 19 : 35; Rom. 1 : 4.

DE PREDIKING VAN PETRUS EN HET SYNOPTISCH VRAAGSTUK [1])

DOOR

DR H. MULDER

Gedurende meer dan een eeuw heeft de bestudering van het synoptisch vraagstuk gestaan in het teken van de z.g. twee-bronnen-hypothese. Geleidelijk aan is men tot de vrijwel eenparige overtuiging gekomen, dat de merkwaardige overeenkomst in volgorde der verhaalde gebeurtenissen, in zinsbouw en woordkeus van de eerste drie evangelisten, feitelijk dan alleen op bevredigende wijze kan worden verklaard, als men aanneemt, dat het evangelie naar Markus — of een document, dat nagenoeg gelijk was aan deze evangeliebeschrijving: oer-Markus — benut is door de evangelisten Mattheus en Lukas. Voorts wordt aangenomen, dat Mattheus en Lukas nog een gemeenschappelijke bron moeten hebben gebruikt: Q of L. Hoewel in de loop der jaren bij verdergaand onderzoek en bij overweging van de consequenties, die uit deze hypothese voortvloeien, de overtuiging veld heeft gewonnen, dat deze twee-bronnen-hypothese niet een oplossing van alle moeilijkheden kon bieden en nadere uitwerking en zelfs wijziging behoefde, is deze theorie het onbestreden uitgangspunt gebleven in verreweg de meeste verhandelingen over het synoptisch probleem. Ook de z.g. formgeschichtliche methode, opgekomen onder leiding van M. Dibelius en R. Bultmann in het begin van de twintigste eeuw, gaat er meestal zonder meer van uit, dat de grondstellingen van de twee-bronnen-hypothese onaangetast dienen te worden gelaten. De formgeschichtliche school wil zich toch een oordeel vormen over de wijze, waarop de synoptische evangelieverhalen bestonden, voordat deze in de evangeliën tot een litteraire eenheid werden samen gebracht. Zij houdt zich daarom niet zozeer bezig met de structurele samenhang der synoptische evangeliën, als wel met de bestaansvorm der afzonderlijke eenheden, waaruit de evangeliebeschrijvingen werden opgebouwd. Zij kan daarom zonder bezwaar de twee-bronnen-hypothese handhaven en in ieder geval naast zich laten voortbestaan.

De twee-bronnen-theorie gaat, zoals gezegd, uit van de prioriteit van Markus en van het bestaan van een z.g. Logiabron (L. of Q). De zwakste pijler voor de staving van deze theorie is ongetwijfeld de laatste. Er bestaat weinig of geen eenstemmigheid over de vraag, hoe deze Logiabron er heeft uitgezien. Aangezien de Logia-verzameling, waarvoor men zich aanvankelijk op Papias [2]) meende te kunnen beroepen, nimmer werd gevonden,

---

[1]) Enige tijd geleden hield ik voor de „Conventus Novi Testamenti Studiorum" een referaat, waarin enkele gedachten, reeds eerder uitgesproken in mijn: „Het Synoptisch vraagstuk" (Exegetica, I, 2, vooral § 4) nader werden uitgewerkt. De hoofdzaken van het geleverde betoog volgen hier.

[2]) *Eus. Hist. Eccl.*, III, 39, 15.

ligt het voor de hand, dat over de aard en de omvang van deze bron geen communis opinio kon ontstaan, en evenmin over de vraag, op welke wijze de evangelisten Mattheus en Lukas zich hiervan bij het schrijven van hun verhaal over Jezus' woorden en werken zouden hebben bediend. Enigszins anders staat het met het betoog inzake de afhankelijkheid van Mattheus en Lukas van het evangelie naar Markus. Hierbij treedt meer eenstemmigheid aan de dag. Men wijst er in dit verband op, dat de evangelische stof, welke Markus verwerkt heeft, voor ongeveer $^{9}/_{10}$ ook bij Mattheus voorkomt, en voor meer dan de helft in het evangelie naar Lukas; dat deze gemeenschappelijke bouwstof voor een belangrijk deel ook in dezelfde *volgorde* bij de synoptici kan worden aangetroffen, Hieraan wordt gewoonlijk als belangrijk element toegevoegd, dat Mattheus en Lukas nooit gelijktijdig tegen de volgorde van Markus ingaan. Hoezeer overigens ook de verklaring van allerlei gegevens, die met het synoptisch vraagstuk onlosmakelijk verbonden zijn, aanleiding mag hebben gegeven tot onenigheid in het kamp van de voorstanders van de twee-bronnentheorie, met betrekking tot bovengenoemde punten kan toch een gemeenschappelijk uitgangspunt bewaard blijven en de bruikbaarheid van een hypothese, die zo al niet de secula dan toch de decennia trotseerde, aangetoond worden.

Dit moeizaam verworven inzicht van de prioriteit van Markus werd, naar vrijwel algemene overtuiging het eerst geformuleerd door C. Lachmann. Deze onderwierp de volgorde, waarin de synoptici hun evangelieverhalen hebben gegeven aan een minutieus onderzoek. Door nauwgezette analyse kwam hij tot de overtuiging, dat Mattheus en Lukas slechts dan een gemeenschappelijke volgorde in hun verhaalstof in acht nemen, waar Markus deze ook heeft. Indien het evangelie naar Markus niet gevolgd wordt, is ook de onderlinge overeenkomst bij Mattheus en Lukas niet te vinden. Lachmann kwam op grond hiervan tot de volgende conclusie: „Het verschil in de volgorde van de verhalen in de evangeliën is niet zo groot, als aan de meesten toeschijnt: het grootst voorzeker indien ge of al deze schrijvers tezamen vergelijkt of Lukas met Mattheus, gering als ge Markus met elk van beiden afzonderlijk vergelijkt [3]).

Aanvankelijk verkreeg Lachmann, die de resultaten van zijn onderzoek vastlegde in een verhandeling in: Studien und Kritiken, VIII, 1835 p. 570 v.v.: „De ordine narrationum in evangeliis synopticis", weinig aanhang. Later veranderde dit en werd hij „om strijd geprezen als de man, die één van de belangrijkste gegevens voor het verstaan van het synoptisch probleem mocht verkrijgen." Wellhausen verklaarde zelfs, dat Lachmann de draad van Ariadne gevonden had, en dat niemand het zonder deze draad kon stellen [4]).

Helaas heeft men op dit punt Lachmann verkeerd verstaan. Deze auteur ging er zonder meer van uit, dat Mattheus en Lukas *niet van Markus* afhankelijk zijn, en dat alle drie evangeliën teruggingen op een gemeenschappelijke mondelinge of schriftelijke bron. Waarschijnlijk achtte hij dit zo vanzelfsprekend, dat hij het niet eens de moeite waard vond, hieraan veel woorden te verspillen.

---

[3]) *Novum Testamentum Graece et Latine, ed.* Lachmann, 1850, II, p. XIV: Narrationum evangelicarum ordinis non tanta est, quam plerisque videtur diversitas maxima sane si aut hoc scriptores eadem complexione omnes aut Lucam cum Matthaeo composueris exigua si Marcum cum utroque seorsim.

[4]) J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*[2], 1911, p. 33.

Aan de gevolgtrekking inzake de overeenkomst in volgorde laat hij echter de veelzeggende woorden vooraf gaan: „indien het zonneklaar is, dat zij geen voorbeeld (of: afschrift) van Markus voor ogen hebben gehad, dat zij konden navolgen [5]). En hij laat er op volgen: wat blijft er anders over, dan dat we zeggen, dat die volgorde, die allen, als was die hun voorgeschreven, volgen, door gezag en een soort evangelische traditie vastgesteld en bekrachtigd was, voordat zij zelf schreven? [6])

Uit de aard der zaak kan niet gezegd worden, hoe het met de tweebronnen-theorie zou zijn gelopen, als men niet tot een onjuiste interpretatie van Lachmann was gekomen. Temeer moet dit in het midden worden gelaten, omdat naast en waarschijnlijk ook min of meer onafhankelijk van Lachmann anderen zich met het synoptisch vraagstuk hebben bezig gehouden en de prioriteit van Markus en de onafhankelijkheid van Mattheus en Lukas van diens evangeliebeschrijving met kracht hebben gevindiceerd. Met name mag hier gedacht worden aan Ch. G. Wilke, Der Urevangelist, 1838 en Chr. H. Weisse, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838.

Dat neemt niet weg, dat Lachmann ten onrechte wordt beschouwd als één van de geestelijke vaders van de twee-bronnen-theorie. Lachmann ging zeer beslist uit van de gedachte, dat de treffende overeenkomst in volgorde en daarnaast de even merkwaardige onderlinge verschillen verklaard moesten worden door het teruggaan op een gemeenschappelijke mondelinge of schriftelijke bron. Al zal Lachmann daarbij zelf wel in eerste instantie gedacht hebben aan een schriftelijke bron, hij heeft toch de deur naar een vaststaande mondelinge overlevering niet gesloten.

Wij zijn van mening, dat in de richting, die door Lachmann gewezen is, verder moet worden gezocht, en dat bij de door hem ontwikkelde gedachtengang moet worden aangeknoopt. Uitgaande van een gemeenschappelijke bron, die aan het werk van de eerste drie evangelisten ten grondslag ligt, denken we daarbij vooral aan de prediking van Petrus.

* * *

Onder hen, die tijdens de arbeid van de Here Jezus Christus onder zijn volk in het gevolg van de Meester zijn meegegaan, hebben de discipelen, twaalf in getal, een dominerende plaats ingenomen. We lezen in de evangeliën vele malen van mannen en vrouwen, die door de prediking van Jezus in het hart werden gegrepen en alles verlieten om Hem te volgen; we vernemen ook van vele vrouwen, die Jezus gevolgd waren uit Galilea, om Hem te dienen, Matth. 27 : 55, Luk. 8 : 3. Maar onder al deze trouwe aanhangers nemen de discipelen in hun gesloten twaalftal een unieke plaats in. Vooreerst worden we van de roeping van deze discipelen uitvoerig op de hoogte gebracht. Er is een nacht van gebed tot God in de eenzaamheid

---

5) Si eos (sc. Mattheus en Lukas) exemplar Marci propositum quod imitarentur non habuisse manifestum est. cf. B. C. Butler, *The originality of St. Matthew, a critique of the two-document hypothesis*, 1951, p. 62—64.

6) Quid superest, nisi ut illum quem omnes velut sibi praescriptum sequuntur ordinem, prius quam ipsi scriberent, auctoritate ac traditione quadam evangelica constitutum et confirmatum fuisse dicamus? *Nov. Testam. Graece et Latine*, 1950, II, p. XX.

van het gebergte aan voorafgegaan. Daarna heeft Jezus zijn discipelen gekozen. De namen van deze mannen worden de een na de ander genoemd. Vanaf dat ogenblik zijn deze afgezonderden met Jezus meegegaan. Ze hebben geluisterd naar Zijn woorden, ze hebben Zijn wonderen en tekenen gezien. Terstond na de verrijzenis is de Levensvorst verschenen en heeft Hij tot hen gezegd, dat zij getuigen zouden zijn van het sterven en van de opstanding van Jezus Christus onder alle volken, Luk. 24 : 47. Vlak voor de hemelvaart is deze opdracht nog eens herhaald: „gij zult mijne getuigen zijn te Jeruzalem en in geheel Judea en Samaria en tot het uiterste der aarde", Hand. 1 : 8. Hierna is in bijzondere zin de prediking begonnen. Bij de roeping van deze mannen had Jezus reeds verklaard, dat ze met Hem zouden zijn en dat Hij hen zou uitzenden om te prediken, en om macht te hebben boze geesten uit te werpen, Mark. 3 : 14, maar deze opdracht heeft toen in velerlei opzicht een voorlopig karakter gedragen. Eerst na de uitstorting van de Heilige Geest kwamen de discipelen als apostelen onder het volk bijzonder naar voren. Ze spraken met volmacht en autoriteit over wat Jezus gedaan en geleerd had. De glorie van het apostelambt komt dus hierin uit, dat deze mannen persoonlijk door Jezus Christus geroepen werden. Dat allereerst. En voorts, dat ze samen vormden een gesloten groep, een twaalftal.

Toen dit twaalftal door het schandelijk verraad van Judas geschonden was, is men er zo spoedig mogelijk toe overgegaan dit getal weer te completeren. Nauwelijks was Christus ten hemel gevaren of Petrus bracht in de vergaderde menigte het gesprek op Judas en op de ledige plaats, die er door het heengaan van de verrader was gekomen. Er moest iemand worden aangewezen, die in de volle zin van het woord gelden kon als een getuige van Jezus' woorden en werken en die, gedurende de periode, waarin de anderen met Jezus waren meegegaan, ook de Here gevolgd had. De nieuwe apostel moest evenals de anderen kunnen spreken van wat ook hij gezien en gehoord had, Hand. 1 : 21. Er werd een tweetal gesteld, en nadat het lot was geworpen onder aanroeping van Gods naam in gemeenschappelijk gebed, werd Matthias gekozen verklaard bij de elf apostelen. Met hem werd de vacature vervuld. Hij maakte het twaalftal weer vol. De verkiezing van Matthias ligt in de lijn van die der andere discipelen. Er is een beslissing gevallen, waarop geen mens invloed heeft uitgeoefend. Hier is een rechtstreekse Goddelijke roeping door het lot.

De discipelen beseffen, dat ze in de eerste plaats getuigen moesten zijn onder het eigen volk, het volk der twaalf stammen. Ze moesten een greep doen naar geheel Israel en moesten als vanouds een twaalftal vormen.

Daarom is in de verkiezing van Matthias het twaalftal nog eenmaal volgemaakt. De kring der apostelen kon in een symbolisch getal naar voren treden en aan het werk gaan. Dat het volk het zo ook heeft verstaan, blijkt uit de geschiedenis van de jonge kerk te Jeruzalem. Toen er moeilijkheden ontstonden bij de dagelijkse ondersteuning, riepen „de twaalve" de gemeente bijeen, Hand. 6 : 2.

Deze twaalf mannen moeten beschouwd worden als de vertegenwoordigers van Jezus Christus onder Israel en in de wereld. Daarom moet er allereerst een *twaalftal* zijn, opdat het lijden en de opstanding van Jezus Christus onder het volk van de twaalf stammen mag worden gepredikt. Op dit element heeft Petrus bij de verkiezing van Matthias nadrukkelijk de

aandacht gevestigd: „Er moet van de mannen, die zich bij ons hebben aangesloten in al de tijd, dat de Here Jezus bij ons in- en uitgegaan is, één van hen met ons getuige worden van zijn opstanding", Hand. 1 : 21, 22*b* [7]).

Deze mannen treden alle als geautoriseerde getuigen op en leggen ten overstaan van Israël maar straks ook in de heidenwereld als personen, die aanwezig waren bij de gebeurtenissen, welke hebben plaats gevonden in het Joodse land hun rechtsgeldige verklaring af inzake het verlossingswerk van Jezus Christus.

Onder deze twaalf apostelen treden er enkele bijzonder op de voorgrond. In de eerste plaats kan hier gewezen worden op een drietal namen nl. die van Petrus, Johannes en Jakobus. Als aan Jezus wordt meegedeeld, dat het dochtertje van Jaïrus gestorven is en verdere hulp niet meer baten zal, gaat Hij naar het huis van de overste der synagoge en staat niemand toe met Hem mee te gaan, behalve Petrus en Jakobus en Johannes, Mark. 5 : 37. Bij de verheerlijking op de berg, waar Mozes en Elia komen spreken met de Zoon des mensen over de uitgang, die Hij te Jeruzalem zou volbrengen, zijn deze drie discipelen aanwezig. Zij worden expres meegenomen als Jezus zich op deze belangrijke gebeurtenis voorbereidt, Luk. 9 : 28. En als de Here zich in de nacht van het verraad naar Gethsémane begeeft met zijn discipelen, worden Petrus en de twee zonen van Zebedeüs van de rest afgezonderd en verder meegenomen in het duister van de hof, Matth. 26 : 37. De namen van deze mannen komen in de apostellijsten steeds bij de eerstgenoemden voor. Dezelfde lijn wordt zichtbaar bij de organisatie van het kerkelijk leven in Jeruzalem en omgeving na de uitstorting van de Heilige Geest. Weliswaar legt Lukas in zijn beschrijving vooral de nadruk op het optreden van Petrus en Johannes, maar dat Jakobus één van de leiders van de gemeente moet zijn geweest, volgt toch uit de vervolging, waaraan de kerk door koning Herodes wordt blootgesteld en waarvan Jakobus, de broeder van Johannes, als één van de meest vooraanstaande apostelen het slachtoffer wordt, Hand. 12 : 1, 2. Toen Herodes Agrippa tegen de christenen meende te moeten ageren, heeft hij natuurlijk gepoogd, zoals trouwens ook uit het vervolg van de gebeurtenissen en uit de arrestatie van Petrus blijkt, zich van de leiders der gemeente te ontdoen om aldus de jonge kerk zo veel mogelijk kwaad te kunnen berokkenen.

Van dit drietal discipelen, dat zowel vóór de kruisiging als na de opstanding in de groep der twaalf een bijzondere plaats heeft ingenomen, is Petrus zonder twijfel steeds de meest op de voorgrond tredende persoon geweest. Hij is de primus inter pares, niet slechts van dit drietal, maar van al de apostelen.

Petrus treedt in vele gevallen als de woordvoerder der discipelen op. Als de twaalve met moeilijkheden zitten en verschillende kwesties opgehelderd moeten worden, formuleert Petrus de vragen: „Here, hoeveel maal zal mijn broeder tegen mij zondigen en moet ik hem vergeven? tot zevenmaal toe?" Matth. 18 : 21: „Here, zegt Gij met het oog op ons deze gelijkenis, of ook met het oog op allen?" Luk. 12 : 41. Ook buitenstaanders zien in Petrus één van de belangrijkste personen. In Kapernaüm komen de ontvangers van het hoofdgeld naar Petrus toe met de vraag: „Betaalt uw Meester het

---

[7]) Vgl. ook H. N. Ridderbos, *De apostoliciteit van de kerk volgens het N. T.*, in: De Apostolische Kerk, 1954, p. 53—55.

hoofdgeld niet?" Matth. 17 : 24. De apostellijsten, die tot viermaal toe in de evangeliën en in de Handelingen gevonden worden, wijken onderling in de groepering der namen enigszins van elkaar af, maar komen hierin overeen, dat Petrus steeds voorop gaat. Typerend is ook de uitdrukking, die enkele malen voorkomt: Petrus en die met hem waren, vgl. Luk. 9 : 32 [8]).

Van bijzondere betekenis is in dit verband de belijdenis van Petrus te Caesarea Philippi. Jezus stelt daar een vraag aan zijn discipelen: „Wie zeggen de mensen, dat de Zoon des mensen is?" De discipelen zeggen dan, welke meningen er onder de bevolking worden gevonden. Daarop stelt Jezus een nieuwe vraag, nu om te mogen weten, welke gedachten in de kring der twaalve leven: „Maar gij, wie zegt gij, dat ik ben?" Dan neemt Petrus het woord: „Gij zijt de Christus, de Zoon van de levende God!" Matth. 16 : 13—16. Ook hier treedt Petrus als woordvoerder van de andere discipelen op. Hij doet belijdenis van de Godheid van Christus. De Here haakt hier terstond op in en geeft van Zijn kant te kennen, dat Petrus als apostel van Jezus het fundament der gemeente zal vormen. We zullen in de uitdrukking: „en op deze petra zal Ik mijn gemeente bouwen", echter ook mogen lezen, dat deze Christelijke gemeente in het bijzonder gebouwd zal worden op de arbeid van Petrus. De naam Petrus en het daarop terstond aansluitende woord „petra" wijzen onmiskenbaar in deze richting [9]). De prominente plaats, die Petrus reeds in het verleden in de kring der discipelen heeft ingenomen, krijgt hier een duidelijke erkenning. Deze wordt a. h. w. geautoriseerd. Jezus wijst er op, dat ook in de toekomst deze discipel een bijzondere plaats in de heilsgeschiedenis zal innemen. Petrus zal bij de prediking van het evangelie en bij de organisatie van het kerkelijk leven zowel in Jeruzalem als daar buiten op de voorgrond treden. De woordvoerder en representant der discipelen, de man, die naast Jakobus en Johannes uitgekozen werd om bij belangrijke gebeurtenissen aanwezig te zijn, zal domineren als getuige van de opstanding van Jezus Christus. De unieke positie van Petrus in de kring der discipelen is door de aangrijpende verloochening van de Meester door Petrus na de gevangenneming nog eens onderstreept. Jezus Christus heeft van Zijn kant, toen Petrus Hem losliet, deze discipel vastgehouden. Niet alleen heeft Petrus de blik van Jezus op zich gericht gezien, toen de Here van het ene verhoor naar het andere over de binnenplaats werd gevoerd en daardoor gelegenheid kreeg Petrus het woord in herinnering te brengen, dat Hij enkele uren daarvoor in de Paaszaal gesproken had, Luk. 22 : 61, maar ook is Petrus de eerste discipel geweest, die een ontmoeting met de opgestane Christus heeft mogen hebben, 1 Kor. 15 : 5 en die hierdoor verzekering ontving van zijn blijvende band aan Christus. Bovendien heeft Christus in de verschijning aan de zee van Tiberias in bijzijn van een aantal der bekendste discipelen — Jakobus en Johannes, de twee andere belangrijke figuren uit het twaalftal, waren ook aanwezig, Joh. 21 : 2 — op nadrukkelijke wijze Petrus' apostolische taak hernieuwd. „In de dubbele herhaling van de opdracht om de kudde van Christus te weiden weerspiegelt zich stellig de drievoudige verloochening van Jezus door Petrus, doch wordt ook positief het plechtige karakter van

---

[8]) Zie voor andere voorbeelden: O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer*, 1952, p. 18—20.
[9]) H. N. Ridderbos, *De komst van het Koninkrijk*, 1950, p. 310, 311.

de hier gegeven opdracht openbaar. Petrus, de getuige der opstanding, moet als zodanig ook de herder der gemeente zijn, om haar te verzorgen, te leiden, te regeren in de meest omvattende zin van het woord. De opgestane geeft de Hem toebehorende en nog te vergaderen kudde in de persoon van Petrus in de handen van zijn apostelen over" [10])

Dat Petrus zich hiervan bewust geweest is, blijkt uit de Handelingen der Apostelen. In de eerste helft van dit boek is Petrus bij nagenoeg alle gebeurtenissen rechtstreeks betrokken en onbetwist de belangrijkste verschijning. Hoewel twee apostelen telkens met name genoemd worden: Petrus en Johannes, treedt eerstgenoemde verreweg het meest op de voorgrond, zozeer zelfs, dat het in de woordkeus van de auteur nog beklemtoning vindt. Petrus en Johannes zijn beide betrokken bij de genezing van de kreupele, die dagelijks bij de Schone poort van de tempel zat, Hand. 2 : 1—10, maar Johannes staat daarbij duidelijk op de tweede plaats. Lukas beschrijft dit gebeuren o. m. op deze wijze: ,,En Petrus zag hem (d. i. de verlamde) scherp aan, met Johannes, en zei: Zie op ons!" Petrus en Johannes moeten zich beide verantwoorden voor de Hoge Raad, maar Petrus is daarbij de voornaamste spreker, Hand. 4. Zij worden beiden afgevaardigd naar Samaria, zodra het te Jeruzalem bekend is geworden, dat ook in dat gebied, mede door de rusteloze activiteit van de evangelist Philippus het evangelie is doorgedrongen, maar Petrus treedt in het conflict met Simon de tovenaar als de handelende persoon op, Hand. 8 : 4—25.

Om voorts het optreden van Petrus in het juiste licht te mogen zien is het voldoende te herinneren aan de grote rede van deze apostel, terstond na de uitstorting van de Heilige Geest, Hand. 2, aan zijn ingrijpen bij de droeve geschiedenis van Ananias en Sapphira, Hand. 5 : 1—10, aan de genezing van Aeneas, Hand. 9 : 32—34 en aan de opwekking uit de dood van Dorkas, Hand. 9 : 36—43.

Lukas' tweede boek beschrijft ons hoe de verheerlijkte Christus en de Heilige Geest het evangelie door middel van de prediking der apostelen doen gaan via Jeruzalem en Samaria naar Rome, de hoofdstad van het Imperium Romanum, de toenmaals bekende wereld. Bij al deze étappes op de grote weg van Jeruzalem naar Rome vervult Petrus een belangrijke rol. Hij is het, die in Jeruzalem namens de andere apostelen het woord voert en leiding geeft. Hij is het ook, die in Samaria het schijngeloof van Simon ontmaskert en daardoor de weg vrijhoudt voor de zuivere verkondiging van de boodschap van het heil in Christus. En als eindelijk de tijd gekomen is, waarop het evangelie in de volle zin van het woord in de heidenwereld zal worden gebracht, moet de laatste slagboom door Petrus worden opgeheven. Hij is het, die in het huis van Simon de leerlooier bij de zee te Joppe in zinsverrukking geraakt en te horen krijgt, dat hij niet voor onheilig mag houden, wat God rein heeft verklaard, Hand. 10, en die als gevolg van dit visioen zich naar het huis van Cornelius, de heidense hoofdman laat brengen om het evangelie te verkondigen. Daarna kan de eigenlijke zendingsarbeid beginnen en Paulus met zijn medewerkers de heidenlanden binnengaan.

Doch ook bij één van de belangrijkste mijlpalen op die weg wordt Petrus gevonden. Er moeten wel ernstige bedenkingen worden ingebracht tegen

[10]) H. N. Ridderbos, in: *De apostolische Kerk*, p. 63.

een vijfentwintig jarig episcopaat van Petrus te Rome, maar men kan op grond van tal van berichten uit de eerste eeuwen moeilijk loochenen, dat Petrus na zijn vertrek uit Jeruzalem op één of ander tijdstip te Rome moet zijn aangekomen, en evenmin lijkt het onwaarschijnlijk, dat Petrus in deze stad aan het eind van zijn leven is gekomen. Voor een verblijf van Petrus in de hoofdstad van het Imperium kunnen verschillende historische feiten gereleveerd worden [11]).

Samenvattend kunnen we zeggen, dat Petrus onder de discipelen van de Here Jezus een dominerende plaats heeft ingenomen, en dat deze positie door de meesten in bijzijn van de andere discipelen ook met nadruk wordt bevestigd. Aan Petrus zijn bijzondere volmachten gegeven, die hij als apostel van Jezus tezamen met de andere apostelen verrichten zal.

(Wordt vervolgd)



---

11) O. Cullmann, *Petrus*, p. 123—135; H. Mulder, *Het graf van Petrus*, 1953, passim.

BOEKBEOORDELING

Georg Beer-Rudolf Meyer, *Hebräische Grammatik* (Zweiter Band; Formenlehre II, Syntax und Flexionstabellen; zweite, völlig neubearbeitete Auflage; Sammlung Göschen Band 764/764a, Berlin 1955).

Het eerste deel van deze grammatica verscheen in 1952 en werd door ons besproken in dit tijdschrift, 54e jaargang, blz. 62—64.

In dit deel gaat Meyer op de ingeslagen weg voort.

Hij deelt mede, dat de ᶜAin-Feschcha-vormen niet meer ontleend zijn aan het in 1948 verschenen boek van Sukenik, maar aan M. Burrows, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery I en II, 2.

Aan het einde van dit deel geeft hij op blz. 194 en 195 „Berichtigungen und Nachträge zum ersten Band". Omvatte het eerste deel reeds van de „Formenlehre" het pronomen, het nomen en het telwoord, dit tweede deel begint met de bespreking van het verbum. Wij krijgen: 1e. Die Verbalbildung; 2e. die Flexion des starken Verbums; 3e. die Flexion des schwachen Verbums; 4e. das Verbum mit Suffixen. Dan volgen de „Partikeln": Adverbien, Präpositionen, Konjunktionen, Interjektionen. Als vierde deel geeft Meyer „Satzlehre", waarin achtereenvolgens besproken worden: 1e. Der Satzbau; 2e. Syntax des Nomens; 3e. Syntax des Verbums. Deze drie vormen samen de afdeling „Der Satz und seine Teile". In een tweede afdeling komen ter sprake „Besondere Arten von Hauptsätzen". De derde wordt gevormd door „Der abhängige Satz". In een „Anhang" staan dan „Flexionstabellen" en de reeds genoemde „Berichtigungen und Nachträge".

Meyer heeft ten volle gebruik gemaakt van de nieuwste gegevens, bv. de Ugarietische. Daardoor is deze grammatica van groot belang voor de kennis van het vóór-Masoretisch Hebreeuws.

Wann,er hij bv. handtlt over het imperfectum en de imperativus, begint hij met te spreken over het imperfectum in het oud-Kanaänietisch en in het Akkadisch. Voor het oud-Kanaänietisch noemt hij het Ugarietisch als voorbeeld en geeft de bij Gordon in zijn Ugaritic Handbook voorkomende vragen weer.

In het syntactisch gedeelte werkt hij met veel voorbeelden uit het Oude Testament.

Jammer is het, dat er niet een register is opgenomen, waardoor het vinden van het materiaal gemakkelijker zou worden gemaakt.

Wanneer ik critiek heb, is het voornaamste punt de beknoptheid. Maar die kan men moeilijk aan Meyer verwijten, daar hij aan het formaat en de omvang van de Sammlung Göschen gebonden was.

Een andere kwestie, die mijn aandacht trok, was, dat bij de behandeling van de praeposities Meyer niet vermeldt, dat bĕ ook de betekenis van min kan hebben in sommige gevallen. Het Ugarietisch geeft hiervoor grond. En Gordon Ugaritic Grummar § 10. 1 heeft hierop gewezen en voorbeelden uit het Oude Testament aangehaald. Zelf trof ik er een aan in II Kon.

23 : 33. De Masoreten willen hier mimmĕlōk lezen in plaats van Ketīb: bimlōk. Wanneer echter bĕ hier de betekenis van min heeft, kan men Ketīb handhaven. De moeilijkheid is dan zonder tekstwijziging opgelost.

Wij hebben hier een Hebreeuwse grammatica, zoals er nog geen bestond. Zij is m.i. niet zo geschikt voor beginners, daar oefeningen ontbreken. Heel goed kan zij gebruikt worden naast die van Gemser, die wij in de 55e jaargang van dit tijdschrift op blz. 119, 120 bespraken. Wel is deze laatste, naar mij bij informatie bleek, wat duur, nl. *f* 22.75. Die van Meyer kost *f* 5.40, per deel, dus *f* 10.80 in totaal.

Het is verheugend, dat de grammaticale bestudering van het Hebreeuws niet stilstaat en dat er veel artikelen over de syntaxis verschijnen.

Het kan alles dienen tot een beter verstaan van het Oude Testament.

W. H. GISPEN

Heinz-Horst Schrey, *Die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Welt des Rechts*. J. B. C. Mohr, Tübingen 1952 (33).

Deze brochure van nog geen dertig bladzijden tekst, geschreven door een bekwaam, oorspronkelijk denkend theoloog, doet een poging vanuit de Schrift de plaats, welke aan het recht toekomt, vast te stellen. De auteur meent dat hiertoe alle reden bestaat nu, niet onbegrijpelijk, het natuurrecht weer opleeft, omdat het tegen de willekeur van het staatsabsolutisme uitkomst schijnt te verschaffen. Als protestant wil hij, zonder het natuurrecht aan te vallen, alle recht theologisch en ontologisch met de verzoening der wereld door God in Christus, in verband brengen of houden.

Nu gaat hij hierbij uit van een aantal vooronderstellingen, waarvan de noodzakelijkheid nergens aannemelijk wordt gemaakt en die toch het gehele betoog dragen. Het recht komt voort uit de zelfhandhaving van de enkele mens en van de gemeenschapsverbanden, de groepen. Het is de vorm waarin zij zich hun bestaan verzekeren. Het recht is, zo beschouwd, macht, streven naar macht. Het openbaart „die Mächtigkeit des Seienden".

Vanzelfsprekend moet dit recht, aldus opgevat, met het evangelie dat aan alle menselijk egoïsme en aan alle menselijke geldingsdrang paal en perk stelt, in botsing raken. De alleroudste kerk, de oerchristenheid, weet dan ook alleen maar van de liefde, zelfovergave en weerloosheid, van het vertrouwen op de bescherming van de geest Gods, en het martelaarschap. Herinnerd wordt ook aan de uitspraak van Paulus in Romeinen 10 : 4, dat Christus het einde van de wet is. Het lijkt wel of op deze wijze voor de christenen, die hun burgerschap in de hemelen hebben, elke betekenis aan het recht wordt ontzegd.

Echter, tegelijk wordt nog een geheel andere gedachtengang gevolgd. Doordat de wederkomst toefde, werd het christendom genoodzaakt in deze wereld te blijven, moest met de toekomst, met de eschatologische verwachting, het hier en nu van deze wereld, in een zekere overeenstemming worden gebracht. De „Geschichtlichkeit" diende te worden gewaardeerd. Het eschatologisch laag geschatte recht, de keizer, die aanvankelijk alleen de Antichrist voorbeeldde, ze komen daarom tot aanzien. Het kerkrecht vormt zich. Het wereldlijk privaatrecht ondergaat kerstenende invloeden. Eusebius van Caesarea leert een soort „Rechtstheologie", zozeer kan hij zich vinden

in Constantijns bewind en Augustinus moet weldra waarschuwen tegen het gevaar van de daemonisering en verabsolutering van het relatieve. Later zal Luther trachten aan een soortgelijke dreiging het hoofd te bieden, door het recht voor wereldds te verklaren.

Dat recht bevindt zich, volgens Schrey tussen de macht en de liefde, en een theologische fundering van het recht moet er voor zorgen, dat het aan geen van beide ten prooi valt. Omdat in Christus de eenheid van macht en liefde zijn zichtbaar geworden, verkrijgt de openbaring voor het recht bijzondere betekenis. De openbaring toch maakt hen, die in publieke functie of als gewone burgers tot dienst aan het recht geroepen worden, indachtig de alomvattende heerschappij Gods en de plicht om het recht te humaniseren. Alleen langs deze weg wordt het recht voor verstarring en willekeur behoed.

Het is moeilijk, over deze beschouwingen in het kort een oordeel te geven, laat staan er een weerlegging van te bieden. Aangestipt worden daarom slechts die punten, waarop het geleverde betoog niet bevredigt, en naar deze behoeft iemand niet lang te zoeken. Daar is in de eerste plaats de nauwe betrekking die de schrijver tussen recht en macht aanneemt, terwijl hij de vraag, of deze macht boos dan wel goed is, soms voor „sekundär" houdt, doch meestal zó schijnt te beantwoorden, dat zij in nauw verband staat tot egoïsme en zelfhandhaving. Wie in deze weg over het recht spreekt, kan niet tot een zuivere bepaling komen, omdat recht, dat werkelijk de naam verdient, tot brute macht, tot machtswillekeur in onverzoenlijke tegenstelling zich bevindt.

Vervolgens kan Schrey niet worden toegegeven, dat het uitblijven der parousie de christenen gedwongen heeft, min of meer met de voorheen door hen weinig getelde wereld in het reine te komen. Nooit is het de bedoeling van Paulus in Romeinen 10 : 4 geweest, om de wet, in de betekenis welke Schrey daar in dit verband aan toekent, op te heffen. De waardering van het N. T. voor overheden en rechtsbestel is niet die, welke de schrijver der voorliggende brochure meent te kunnen aanwijzen.

Ook de volstrekte wijze, waarop hier soms macht en liefde worden gescheiden, lokt niet aan. Trouwens, de auteur kan deze scheiding ook niet volhouden, maar erkent beider eenheid in Jezus Christus. Zijn pogen, om Christus' universele betekenis, met name ten opzichte van het recht, nader in het licht te stellen, doet sympathiek aan. Tegelijk wil hij nadrukkelijk vasthouden dat er geen bij uitstek christelijk positief recht regelrecht vanuit de bijbelse boodschap zich laat opstellen, dat er geen specifieke christelijke opvatting van het strafrecht is, zomin als Christus' kruisdood dit strafrecht heeft opgeheven. Zelfs valt hij min of meer Luther bij, dat een rechter wel bij zijn rechtspraak zondigen moet. Dit betekent, dat er van een theologische of ontologische fundering van het recht in Christus' offer op Golgotha zeer weinig aan het licht treedt, dat er wel geconstrueerd wordt, zonder dat evenwel deze constructie practische betekenis ontvangt. Dus is de winst van deze met zo veel stelligheid voorgedragen opvatting, twijfelachtig.

De betekenis van dit geschrift ligt daarom meer in de vragen, welke het op prikkelende, tot zelfstandig denken nopende manier stelt, dan in de oplossingen, die het biedt. Dit neemt niet weg, dat — gelijk ook uit het voorafgaande blijken kan — de lezing en overweging van Schreys beschouwingen zeer beslist lonend is, mede ook vanwege de scherpe formulering waarvan hij zich bij tijden bedient. I. A. DIEPENHORST

HET GETEMPERDE „NIEUWE LICHT"
bij de aanvang van de Synodale werkzaamheden (1816)

DOOR

DR G. M. DEN HARTOGH

Krieger's welmenend optimisme voor de opening der Synode.

Van groot belang voor de kennis van de onderscheiden visie op de nieuwe organisatie [1]) en van haar overheersende strekking zijn de „Kerkelijke Redevoeringen en Aanspraken bij de opening en sluiting van het Nationaal of Algemeen Synode", in Juli 1816 gehouden. Ze zijn nog in hetzelfde jaar met een „Voorberigt" uitgegeven door de vermaarde Haagse predikant Ds J. J. Dermout [2]), die van meet af en gedurende tientallen jaren secretaris der synode is geweest.

Dermout prijst het in de Hervormde Kerk van 1795—1813, dat deze, niettegenstaande zij zich al de vorderingen van de tijd „eigen en ten nutte" gemaakt heeft, van haar „oorspronkelijke beginselen, en het wezenlijke van hare belijdenis" niet is afgeweken „zijnde op deze dag nog even getrouw daaraan als in vroeger dagen." Het is een eer voor de kerk, dat zij haar belijders „niet door gezag, maar door redelijke overtuiging aan zich wil verbinden", en dat haar predikanten in vrijheid tegelijk „echte rechtzinnigheid, ware verdraagzaamheid en onderlinge liefde" tonen.

Met „bescheidenheid" merkt Dermout op, dat ten aanzien van publicaties van Hervormde zijde het „verlopen tijdvak, bijna meer dan eenig ander, vruchtbaar is geweest in schriften en gedenkstukken van grondige geleerdheid, zuivere uitlegkunde, echt wijsgeerigen smaak en ware welsprekendheid" — een lof, kenmerkend voor de man en het Nederland van die dagen, maar volgens het algemene oordeel van het nageslacht, juist tegenovergesteld aan de werkelijkheid!

Dermout roemt de „zorg" en de „kloeke wijsheid" van de „edelen en verlichten" Koning voor de Hervormde kerk en wijst als voordelen van het „meesterstuk" van het Algemeen Reglement o. m. deze „verlichte grondbeginselen" aan: „de gemoedelijke bepaling der grenzen tusschen de vrijheid der Kerk en den invloed van het Burgerlijk bestuur; de eerbiediging der leer en beginselen van ons genootschap en hare onbelemmerde waarborging, . . . de genoegzaamheid van magt aan het Synode toegekend, om met vrucht te werken, zonder ooit in overheersching te kunnen ontaarden."

Overeenkomstig art. 20 van het Algemeen Reglement kwam 3 Juli 1816 „de eerste Synodale Vergadering der Nederlandsche Hervormde Kerk" bijeen. De historische Kloosterkerk te 's-Gravenhage, vanouds de vergaderplaats van de Provinciale Synode van Zuid-Holland, was volgens Dermout

---

[1]) Zie de drie artikelen van mijn hand in jaargang 1955 van dit tijdschrift.
[2]) Zie over hem Biogr. Woordenboek van Prot. Godgel. in Nederl., in voce.

„behoorlijk ingerigt" voor het ontvangen van de Synode-leden (12 predikanten en 1 ouderling en 3 hoogleraren-praeadviserende leden), „voor wie in het ruim der Kerk eene halfronde tafel was geplaatst, in welker midden Zijne Excellentie, de heer Commissaris-Generaal, benevens deszelfs Secretaris en Adviseur, de WelEd.Gestr. Heer J. D. Janssen, een weinig meer verheven gezeten waren."

Een weinig meer verheven! Daarin lag symbolische betekenis! Het moest niet te zeer opvallen, maar toch wel uitkomen, dat de staat zich stelde boven de kerk.

De door de Koning tot president benoemde, bejaarde Ds W. L. Krieger [3]), die van alle synodeleden wel het meest „rechts" stond, hield een „leerrede" over 1 Cor. 14 : 40: „Laet alle dingen eerlick en met orden geschieden".

Veelzeggend is het, dat Krieger in het begin van zijn rede herinnerde aan de treurige toestanden kort te voren „onder de ijzeren staf des verwoesters", toen vele predikanten met hun huisgezinnen „in eenen poel van jammeren gestort" werden. Gelukkig: de „Redder" kwam. „Spoediger dan men had kunnen denken", trok de Vorst zich het lot van de Kerk aan „en verloste veelen uit den afgrond waar in zij gezonken waren, zorgde voor Weduwen en Weezen en 't ontbreekt Hem geenszins aan den wil, om nog meer te doen en ongelukkigen te helpen". De predikanten zouden „de ondankbaarste der menschen" zijn, als hun harten niet warm klopten voor hun „Weldoener".

Hoe — zo ligt het in het redebeleid — zou men tegen verdergaande bemoeiingen van zulk een Vorst met de kerk bezwaren maken?

En de „zorg" van de geliefde Koning strekte zich nog verder uit! Hij wilde ook, dat er vastheid aan „'t *bestuur* der kerke" zou gegeven worden.

Volgens Krieger was de Koning, die de hoogste macht „in het *Burgerlijke*" in handen had, ook „alzins bevoegd" om het „uiterlijke Bestuur" van de Kerk te regelen.

Een beroep werd door de hofprediker gedaan op de Nederlandse geloofsbelijdenis, die het aan de Overheid ten plicht stelt de hand te houden aan de heilige kerkedienst. En is het niet steeds door de „ijverigste" voorstanders van het recht der kerk — bv. door Voetius, Walaeus, Spanheim en Vader Brakel — erkend, dat de Overheid haar macht in verordeningen „omtrent het uiterlijk bestuur der kerk" mag gebruiken?

In deze aanvechtbare voorstelling valt het meeste op, dat Krieger er geheel aan voorbijgaat, dat de Overheid vroeger als zodanig professie deed van de Gereformeerde religie en dat als gevolg van de omwenteling van 1795 de staatsrechtelijke gelijkheid der gezindheden haar intree had gedaan.

Krieger sprak met waardering over de voorbereiding en de inhoud van het Algemeen Reglement. Volgens hem was alles „kerkelijk" wat „kerkelijk" behoorde te zijn. Het gering getal leden van de kerkelijke besturen achtte hij een voordeel en het achterwege blijven van lastbrieven niet schadelijk. Hij ontdekte „geen de minste aanleiding tot heerschappij" van de een over de ander. „Maar," zo vraagt hij, „zoude men ook bekommering omtrent de zuiverheid der leere uit dit Bestuur kunnen afleiden?" Zijn antwoord is: „Voorzeker niet!" Want „de handhaving van de leere der Hervormde kerk" is niet „voorbijgezien". *Handhaving!*

[3]) Biogr. Woordenboek van Prot. Godgel. in Nederl., in voce.

Tot de *„aard"* van een Synode behoort het niet om leerstukken *„in te voeren, of te veranderen"*. Die aard brengt mee „gepast" toezicht over alles te hebben, een band te zijn voor 't algemeen belang van al de gemeenten, geschillen te beslissen, de vrede te bewaren en met „waarheid, deugd en geluk" te verspreiden.

Krieger's verwijzing o. m. naar Handelingen 15, naar het concilie van Nicea en naar de Synode van Dordrecht, bewijst, dat hij het toch niet met de aard van een Synode strijdig vond om leeruitspraken te doen! Uitvoerig spreekt Krieger zelfs over de „voorname nuttigheid" der synoden, gelegen in de handhaving van de leer, die hem blijkbaar zeer ter harte gaat.

Rust het geloof alleen op het „onfeilbaar woord" van God, in de door de Vaderen ontworpen Formulieren van Eenigheid *„is de leere des geloofs volgens Gods woord* vervat". In dit „met Gods woord overeenkomen" is het „gezag" gelegen, dat de Vaderen aan de belijdenisschriften hebben „toegekend". Zij hebben ze Formulieren van *Enigheid* genoemd, om volgens de Apostolische vermaningen hetzelfde te spreken, samengevoegd te zijn in eenzelfde zin en in één en hetzelfde gevoelen (1 Cor. 1 : 10), om te behouden de enigheid des Geestes, erkennende één Heer en één geloof (Ef. 1 : 3 en 5), om naar dezelfde regel te wandelen (Filipp. 3 : 16). De strekking hiervan is niet, zoals wel gemeend wordt, om „den voortgang der verlichting" te „stremmen". Althans niet der *„ware verlichting"*, waartoe ook te rekenen is toeneming in „kennis van talen en wetenschappen".

De Formulieren „kluisters"? Dan moeten het toch wel „zachte kluisters" zijn. Want men doet ze vrijwillig zichzelf aan en men wordt er niet langer door geboeid, dan men 't zelf verkiest.

Plechtig klinkt het uit de mond van de oprechte grijsaard, die zijn naam gezet had onder het duidelijke Dordtse ondertekeningsformulier:

> Voor mij zelven verklare ik openlijk, dat ik liever zoude begeeren te sterven, dan trouwelooslijk te handelen tegen eene geheel *vrijwillige* en *plegtige* verbindtenis. Ware het dat mijne overtuiging veranderde, ik zoude, volgens 't gene ik beloofd heb, hiervan kennis geven, daar het behoort.
>
> Zoo denkt en handelt ieder eerlijk man: dus kunt gij van ons verwachten, dat wij in de hoogste Kerkvergadering, de leer der Hervormde Kerk zullen handhaven, 't welke ons als één van onze eerste pligten is aanbevolen.

Het vasthouden aan de leer der Hervormde Kerk gaat gepaard met een toejuichen van de *„ware verdraagzaamheid"*. Deze bestaat volgens Krieger „hoofdzakelijk" daarin, dat men elk „Genootschap", waarvan men verschilt, „naar zijn licht" laat „oordeelen over den *zin* van den *regel* des geloofs". Andersdenkenden moeten niet worden gesmaad, maar *„zachtmoedig en liefelijk"* behandeld. Men moet ook niet „wangunstig" zijn, als zij voorrechten ontvangen, die zij voorheen misten.

Deze *ware* verdraagzaamheid moet wel onderscheiden worden van „toegevendheid aan *bijgeloof"* of van *„laakbare onverschilligheid"*. Die onverschilligheid „breekt meer en meer door", naarmate men de gedachte bevordert: „dat het om 't even is, wat men gelooft, als men maar wel leeft". Zo wordt de weg gebaand voor „een gepolijst Heidendom".

Het komt er naar de Heilige Schrift en naar de ervaring „wel degelijk op aan", wat men gelooft.

Zeker moet men niemand „schuldig maken, om één woord". En men

moet „de regtzinnigheid niet vertuijen", vastleggen „aan de bijzondere uitspraken van eenen of anderen leeraar, deze of gene verouderde spreekwijze". Maar tegenover „de leere der kerk op het Evangelie gegrond" komt onverschilligheid niet te pas. Scheuringen onder de Christenen moeten worden betreurd en met alle ware christenen moet men zich één weten *„in geloof des harte, in liefde en in 't gebed"*. Maar een „zamenmenging van uiterlijke genootschappen" is, zelfs voor wat „de PROTESTANTEN onderling" betreft *„onraadzaam"*, omdat dit veeleer nieuwe bronnen van *„tweedragt* en *verwarring"* zou openen.

Goed-orthodox is Krieger's samenvatting van de „leere des geloofs":

wij staan moedig pal voor de eer van onzen grooten GOD en ZALIGMAKER JEZUS CHRISTUS ONZEN HEERE! Wij erkennen de dienstbaarheid van Zijn *bloedrantsoen* tot vergeving onzer zonden. Wij eerbiedigen de kracht en genade van den HEILIGEN GEEST tot vernieuwing van onze harten! Wij verheerlijken de eeuwige liefde en 't genadig welbehagen van GOD ONZEN VADER als de bron van onze zaligheid.

Dit is het geloof, dat werkzaam is door de liefde. Op de betrachting van *ware deugd* „zijn wij", aldus Krieger, „even zeer gezet, als op de reinheid der leere des geloofs".

De eerste van de afzonderlijke toespraken aan het slot van zijn rede werd door Krieger gericht tot de Commissaris-Generaal, de vertegenwoordiger van de Koning. Het waren woorden, overvloeiende van dankbaarheid. In deze trant:

Dank in 't bijzonder, voor de oprigting van het kerkbestuur, met zooveel wijsheid geregeld, waardoor aan hetzelve *spoed, vastheid* en *éénheid* is gegeven; dank voor de vrijheid, dat het Synode weder mag gehouden worden en dat met verbeterde inrigting.

Dan komt Janssen aan de beurt:

Ook de WELED. GESTR. HEER SECRETARIS EN ADVISEUR zij dank gezegd, voor uwen ijver, voor uwen arbeid, voor Kerk en Leeraren, welker belangen, door uwe pogingen, onder des Heeren zegen verder bevorderd mogen worden.

Al de Hervormde geloofsgenoten worden opgewekt tot dankbare herinnering aan de Hervormers, die alles over hadden voor de vrijheid van geweten en de zuivere belijdenis der waarheid, tot dank aan God voor de bewaring van de „dierbare geloofsleere", ook toen nog kort te voren allerlei „vernieling" dreigde.

Het slot is het heerlijk „verschiet", dat zich voor de nieuwe kerkorganisatie en voor de voortplanting van de Hervormde Godsdienst aan Krieger's „geest" vertoonde, uitlopend op de profetie: „Het nageslacht zal eeuwen lang den naam van KONING WILLEM DEN EERSTEN zegenen, Amen!"

Uit alles blijkt duidelijk de argeloosheid van Krieger, die niet alleen de nieuwe bestuursinrichting in overeenstemming achtte met de eisen van een Schriftuurlijke en Gereformeerde kerkregering, maar ook overtuigd was, dat in de nieuwe organisatie door het Algemeen Reglement en wat daarop verder zou volgen de belijdenisschriften als *bindende kerkleer* hun kracht zouden blijven behouden.

Krieger sprak wel niet van leertucht, maar hij zinspeelde toch veelbetekenend op het Dordtse ondertekeningsformulier.

„Eredienst" en de in zijn geheimen ingewijden, die tezamen de strekking en richting van de nieuwe organisatie bepaalden, waren inzake de leer van een geheel ander gevoelen. Men kwam er niet openlijk mee voor de dag, maar ook in de aanspraak van de Commissaris-generaal, in dezelfde samenkomst gehouden, kon toch terstond een andere toon worden vernomen.

Een grondige analyse brengt nog meer aan het licht.

Heeft de Synode nooit beslissingen te nemen betreffende de leer?

Wij mogen aannemen, dat tot het groot aantal der uit Janssen's pen gevloeide aanspraken, waarvan zijn vriend en biograaf Pape melding maakt, ook behoort de aanspraak van de commissaris-generaal 3 Juli 1816 te 's-Gravenhage gehouden bij de opening van de eerste „hervormde synodale vergadering" onder de nieuwe organisatie, bijna geheel uit leden van de consulerende commissie samengesteld.

In dit hooggestemde stuk [4]), waarvan de „stichtelijke" toon den „verlichten" oud-proponent eer aandoet, wordt in een uitgewerkte vergelijking van het „toen" van de Nationale Synode van Dordrecht en het „thans" onder meer gezegd:

toen schokten binnenlandsche verdeeldheden onzen pas gevormden Staat; *thans* is er geene partij dan voor koning en vaderland; toen beroerden godgeleerde twisten, met alle derzelver verderfelijke gevolgen, de kerk, en leverden de hoofdbezigheid op voor de Nationale kerkvergadering; *thans* kan dit Hoogwaardig Synode, gelukkiger dan bijna alle de Conciliën, in den loop van zoovele eeuwen gehouden, den tijd geheel wijden aan edele en nuttige werkzaamheden, ter bevordering van de ware belangen des christendoms, en ter uitbreiding van het rijk van waarheid en deugd. —

Van U toch wacht de Hervormde kerk de voltooijing harer nieuwe kerkelijke inrigting, door wijze verordeningen, welke den veranderden uitwendigen kerkform vruchtbaar kunnen maken voor godsdienst en zedelijkheid. —

Wij vinden hier een soort toelichting, die Janssen den commissaris-generaal liet geven bij de in zijn beantwoording van het Amsterdamse adres gebruikte, reeds vermelde uitdrukking: „het Synode wordt *thans* niet opgeroepen om leerstellige geschillen te beslissen, maar om de kerk te besturen."

Maar men kan met deze toelichting nog twee kanten uit!

Men kan redeneren:

met „thans" is bedoeld: in *1816,* anders dan toen in 1618. „Thans" *wil niet per se zeggen,* dat de Synode *NIMMER* voor een beslissing in leergeschillen als waarvoor de Dordtsche Synode stond, geplaatst zou worden. Want dan zou — de in de aanspraak volgehouden tegenstelling met 1618 vordert dit! — ook moeten bedoeld zijn, dat er *nooit* meer binnenlandsche verdeeldheden zouden komen, en *nooit* een andere partij zou zijn dan voor Koning en Vaderland; dat *nooit* meer godgeleerde twisten de kerk zouden beroeren; dat *daardoor* niet alleen „dit Hoogwaardig Synode", maar ook *alle volgende,* telken jare nieuw gekozen, Synoden, gelukkiger zouden zijn dan bijna al de concilies en — dus door afwezigheid van brandende leerkwesties — steeds den tijd geheel zouden wijden aan de „edele en nuttige werkzaamheden" van de voltooiing van de nieuwe organisatie „door wijze verordeningen". Het is niet aan te nemen, dat de regeering bij monde van den commissaris-generaal zich aan zulk een

[4]) Bijlage VII (blz. 783—790) achterin De Visser, Kerk en Staat, Deel III, Leiden, 1927.

impliciete absurde profetie zou gewaagd hebben. De strekking van de genoemde uitdrukking is dus niet: *de* Synode, *elke* Synode onder vigueur van het nieuwe reglement, wordt *steeds alleen* bijeengebracht om te „besturen" en *nimmer* om mede in leergeschillen als in 1618/19 uitspraak te doen. De logische gedachtengang is deze: toen, in 1618, was de Kerk met den Staat in rep en roer en werd de Synode door de Overheid speciaal opgeroepen om leergeschillen te beslechten; thans, in 1816, is alles pais en vree en ditmaal komen er geen leergeschillen voor op de agenda van de „bijeengeroepen" synode, maar wachten den synodeleden („U") andere zaken. —

Men kan ook betogen:

zeker wordt in de „aanspraak" nader aangegeven, dat met het „thans" van de genoemde uitdrukking in het antwoord aan de Amsterdamsche classis bedoeld is een tegenstelling met het „toen" van de befaamde Dordtsche Synode. Maar „het Synode" kan in die uitdrukking, gezien het verband, moeilijk anders geduid worden dan als: *elke Synode onder vigueur van het nieuwe Algemeen Reglement.* Zoo vóór als nà gaat het immers in het bedoelde antwoord onmiskenbaar over wat in dien zin duurzaam gerekend werd.

De strekking, zo kan men verder betogen, is dus deze:

Onder de nieuwe organisatie zal het niet de roeping zijn van de Synode om eventueel opkomende „godgeleerde twisten" over kwesties, die als in 1618/1619 binnen het raam van „het Protestantisme" vallen, door leerbeslissingen te beëindigen. Zulke „leerstellige geschillen" moeten niet door de binding van een synodale leeruitspraak opgelost worden. Er moet in de Hervormde Kerk binnen het „Protestantische" kader *ruimte* zijn niet alleen voor ouderwetsche, maar ook en nog meer voor nieuwere, vrijere opvattingen. Tegen wie over verschilpunten als ten tijde van de Dordtsche Synode beroering teweegbrengen, moeten maatreglen van orde genomen worden. Geschillen over leeringen, die tegen „het Protestantisme" ingaan, zijn echter als zoodanig aan een beslissing door de Synode niet onttrokken. En wanneer het geen „leerstellige *geschillen*"[5]) geldt, maar toch wel zaken, de leer betreffende, dan is de synode zeker niet onbevoegd een beslissing te nemen. Als maar de „Protestantische" vrijheid vastgesteld, gewaarborgd en bevestigd wordt en steeds ongerept blijft en er geen bepaalde leeruitspraken worden gedaan.

Gezien de ons gebleken continuïteit van Janssen's overtuiging is de laatste voorstelling van de zin der (om de „rechtzinnigen" niet te zeer in het harnas te jagen), ook nu weer diplomatieke en allesbehalve „ronde" bewoordingen, ongetwijfeld de eigenlijke betekenis van de bekende uitdrukking[6]).

Wij zijn het dus niet eens met Dr W. Volger, als hij beweert, voortdurend herhaalt en zelfs tot een hoofdleidraad van zijn dissertatie maakt, dat de regering met haar „thans" van Maart 1816 — de Synode is *thans* niet opgeroepen om leergeschillen te beslissen — alle komende Synoden bond aan de uitsluitende taak van „besturen" en aan de synode *alle* beslissing in zaken betreffende de leer, ontzegde. Dr Volger heeft niet opgemerkt, dat de Regering (haar organen hier met name de Commissaris-generaal en vooral Janssen!), die voor de uitlegging van haar woorden toch allereerst zelf in aanmerking kwam, haar „thans" van Maart 1816 in Juli van dat jaar nader heeft verklaard.

Dr Volger maakt in het algemeen ook niet voldoende onderscheid tussen

[5]) Wij cursiveren. d. H.

[6]) Dat het „thans" enz. gericht was tegen het adres van de classis Amsterdam, waarin beduchtheid werd geuit voor de grote macht niet alleen van de eerste synode, maar van elke volgende synode onder de nieuwe organisatie, moet ook in aanmerking worden genomen.

wat de Regering van zichzelf en wat zij van de Synode zeide. Zij wilde toch, al was het onder haar supervisie achter de schermen, in verschillende kerkelijke zaken de „kerkelijke" vergadering laten handelen. Zij zou er toch ook nooit toe gekomen zijn om aan zichzelf toe te schrijven, wat toch tenslotte aan de Synode en alle kerkelijke instanties werd opgedragen „de handhaving der leer"! Er zouden dus beslissingen de leer betreffende kunnen zijn, die de Regering volkomen in overeenstemming achtte met de strekking van het Algemeen Reglement, maar die ze zelf niet zou nemen in haar kwaliteit. De uitspraak van een regeringspersoon, die Dr Volger in een noot citeert, had hij naar de zakelijke inhoud meer in zijn tekst moeten verdisconteren. Het was niemand minder dan de zeer invloedrijke Minister Van Maanen die aan de Koning schreef: „De Koning toch als zedelijke persoon, als opperhoofd van den Staat, kan niet geacht worden kennis te hebben aan of dadelijk belang te hebben bij eenige kerkleer; het zijn de kerkgenootschappen zelve, of liever de in ieder kerkgenootschap gestelde kerkelijke magten, die daarvoor moeten zorgen en waken."

Dr Volger let er ook te weinig op, dat de commissaris-generaal bepaald sprak over leerstellige *geschillen,* d. i. onenigheden, twisten, wat toch beperkter is dan leerbeslissingen, besluiten, bepalingen de leer betreffende of rakende, en daarmee niet mag worden vereenzelvigd [7]).

De middenweg van het gematigde „nieuwe licht".

Zich aansluitend aan de woorden van art. 9 van het Algemeen Reglement, wijst de „aanspraak" van de commissaris-generaal tot de Synode er op, dat met de zorg voor de algemene belangen „des Christendoms" de zorg gepaard moet gaan voor de bijzondere belangen der Hervormde kerk.

Opvallend is dan het getuigenis: „de vereerder van Christus kan en mag bijzonder de belangen behartigen van het christelijk genootschap, welks kenmerkende leerstukken en inrigting het meest met zijne overtuiging overeenkomen; maar van de hooge kerkvergadering, welke dezelve vertegenwoordigt, moet de hervormde kerk zulks als een eerste pligt vorderen." Officiëel wordt dus gesproken van *kenmerkende leerstukken* van het Hervormde genootschap.

Het *heden* wordt in de aanspraak wel zeer geroemd: „Nooit was er welligt een tijdstip, waarin onze kerk op zoovele mannen van kunde en talenten en ware verlichting heeft kunnen roem dragen." En „de Goddelijke Voorzienigheid" heeft daarbij behoed tegen de rampzalige gevolgen van de buitensporige zucht tot nieuwe en vreemde dingen, die in andere landen en kerkgenootschappen doorgedrongen zijn. Ze hebben daar „de gewigtigste en troostrijkste waarheden van den godsdienst ondermijnd, Christus uit het christendom en God uit den Bijbel weggenomen, en eindelijk een ijdel, krachteloos en steeds afwisselend stelsel van menselijke waanwijsheid in de plaats gesteld van het goddelijk evangelie. Geloofd zij de naam van Onzen Heer! de leeraars der hervormde kerk gaan steeds meer en meer met vaste schreden voort op den veiligen middenweg."

---

[7]) Dr W. Volger, De leer der Ned. Herv. Kerk, Franeker, 1946; blz. 24—28, en passim.

Die weg leidt tussen „den dwazen eigenwaan eener beperkte schoolgeleerdheid of trotsche dweepzucht, die hare eigendunkelijke uitleggingen en bepalingen als onfeilbare waarheden opdringt", enerzijds en anderzijds „de nog misdadiger aanmatiging der valsche verlichting, welke de zonden harer ingebeelde scherpzinnigheid wil doen gelden boven goddelijk gezag".

Voor wie met de terminologie van die tijd enigermate vertrouwd zijn geraakt, is het duidelijk, dat hier enerzijds wat het nec plus ultra van de Dordtse rechtzinnigheid werd geacht en anderzijds het consequent rationalisme op de korrel wordt genomen.

Zeer belangrijk is dan hetgeen in de „aanspraak" volgt: „Tegen deze onderscheiden uitersten waarborgt ons de *handhaving der hervormde leer*, welke geen gezag eerbiedigt dan dat der Heilige Schrift, maar ook dat gezag, zonder beding of uitzondering, laat gelden, als de volkomen regel van geloof en leven".

Naar de taal van die dagen wil dat zeggen: de ware hervormde leer kent geen verbindend gezag van de belijdenisformulieren. Volgens haar heeft alleen de Bijbel gezag. Zij noemt niet met de Islam de Koran, of met Rome mede-de-overlevering een betrouwbare maatstaf. Zij wijst als enig richtsnoer voor geloof en leven voor de leden der kerk aan: de Heilige Schrift. Het Schriftgezag is daarbij voor haar individueel gericht. De kerk moet ieder, niet alleen de gewone gemeenteleden, maar ook de ambtsdragers in hun uitlegging een zeer ruime mate van vrijheid laten.

Zó zou dan ook volgens de „aanspraak" de verzekering van „de zuiverheid dezer leer" geschieden door den *„eenigen goeden* waarborg": het vaststellen van verordeningen (allereerst die „op het examen" en voor „het godsdienstig onderwijs", waarin de proponentsformule moest worden opgenomen), geschikt om „den waren christelijken geest" in leraars en gemeenten te bewaren en te versterken, *„door de vermeerdering van godsdienstige* kennis". Ter bevordering van de „geest", die ook in het antwoord aan de Amsterdamse classis als de beslissende factor naar voren werd gebracht. kwam het dus speciaal aan op vermeerdering van *kennis!* De *enig goede* waarborg! Geen goede waarborg werd dus gezien in de ondertekening door aanstaande predikanten van een bindende verklaring als voorheen, inzake de belijdenisschriften. Evenmin in een mondeling afgelegde klare belijdenis en belofte inzake de kerkleer door wie volgerechtigde leden der kerk willen worden.

Bij het proponentsexamen ging het er om „de kerk te beveiligen tegen hen, die zonder toegerust te zijn met de vereischte kunde en bekwaamheden, zich tot den eerwaardigen stand van leeraar onbevoegd trachten te verheffen."

En het „godsdienstig onderwijs" moest „onder den goddelijken zegen" christenen vormen „niet slechts dien heerlijken naam dragende, maar ook bekend met derzelver beteekenis; die van de hoofdwaarheden en pligten van den Christelijken Godsdienst, gezonde en heldere begrippen bezitten."

Het is duidelijk: bij het zeer belangrijke element van het „verlichte" academisch onderricht van door de Regering benoemde hoogleraren zou nu nog komen het betrekken van de wacht door de met het „kerkelijk examen" belaste provinciale kerkbesturen, die in eerste instantie en toch ook later wel uit „verlichte" mannen zouden bestaan. En de toelating alleen van degenen, die geacht werden de voor het predikambt vereiste „godsdienstige

kennis" te bezitten, zou bevorderlijk zijn aan het rechte onderricht van de gemeenteleden, aan de verbreiding van „verlichte" denkbeelden.

Van *leertucht* werd in de „aanspraak" geen gewag gemaakt. Wel van *kerkelijke tucht met betrekking tot de zeden.* Het zou niet doelmatig en evenmin uitvoerbaar zijn om die tucht op de gewone gemeenteleden uit te oefenen geheel gelijk bij de „grondvesting" der Hervormde kerk. Zeer veel moest men verwachten van „een verlichten en bedaarden ijver voor godsdienst en deugd", waarbij vooral van het voorbeeld der predikanten bijna alles afhing. Daarom: „in den *leeraar* duldt het geene verschoning, wanneer hij, in plaats van een voorbeeld te zijn voor de gemeente, door eenen ergerlijken wandel aan de goede zaak des Christendoms een onherstelbaar nadeel toebrengt."

Aan het einde van de „aanspraak" werd herinnerd aan hetgeen van de Koning, die „met zoo verlichten ijver" de belangen van de Godsdienst van de vaderen bevorderde, in het antwoord op het Amsterdamse adres was verklaard, namelijk „dat Hij nooit invloed zal trachten uit te oefenen op hetgeen *niet* tot het gebied der koningen, maar tot dat der Godheid uitsluitend behoort." Met gelijke nauwgezetheid zou de commissaris-generaal de vrijheid en onafhankelijkheid eerbiedigen van de „hooge kerkvergadering". Wel wat minder autoritair dan in het bedoelde antwoord, dat trouwens op méér punten scherper klonk (het was ook allereerst voor een ander „publiek"), heette het nu over de verhouding Synode-koninklijke commissaris: „vrij en als ware geen koninklijke commissaris in uw midden tegenwoordig, kunt gij uwe deliberatien voortzetten en besluiten nemen, over alles wat de U aanbevolene belangen betreft; terwijl ik echter steeds bereid zal zijn, om, wanneer mijn raad of invloed nuttig zoude kunnen wezen, U naar vermogen behulpzaam te zijn."

De koning en het Departement van Eeredienst hielden èn naar het Algemeen Reglement èn feitelijk toch het heft in handen. Zó kon de Synode aan het werk gaan.

In zijn leerrede over Lukas 7 : 19—23 tot sluiting van de Synode op 30 Juli 1816 (waarin niets hoegenaamd voorkomt, over de Godheid van de gekomen Messias en over de hoofdinhoud van het door Hem aan de armen verkondigde Evangelie, maar gesproken wordt over de „in zichzelven edelen ijver voor de zaak van JEZUS, door JEZUS' wijsheid gematigd en bestuurd" en het toppunt bereikt wordt in de woorden: „de bevordering der kennis van Uwen naam; des geloofs in uwen Zoon" en in de aanduiding van het Evangelie als „het dierbaarste geschenk, dat Uwe liefde aan het verloren Adamskind kon geven: Och of aller harten den goddelijken troost mogten smaken, welken het zaligend geloof aan hetzelve schenkt") gewaagde de vice-president H. H. Donker Curtius, die van de intenties van het stuk goed op de hoogte was, van „die belangrijke aanspraak, die als een gedenkteeken van verlichte denkwijze, en verstandige verdraagzaamheid, in de geschiedenis der Nederlandsche Hervormde kerk zal prijken en bij het late nageslacht goedkeuring zal vinden." Wat men ook op deze loftuiting moge afdingen, belangrijk was de aanspraak zeker!

DE BEDOELING VAN „1816" INZAKE LEER EN REGERING VAN DE KERK

Zijn wens verkregen: „verlichte" kerkorde!

Janssen zag zijn volhardend streven bekroond. Het hoofddoel van zijn jarenlange actie was bereikt.

Ook tevoren was het schip van een nieuwe kerkorganisatie-naar-zijn-smaak, praktisch al klaar geweest en was alleen het wachten gebleven op de te-water-lating door den hoogsten magistraat. Maar deze verdween van het toneel en op bevel van de nieuwe opperste heer moest het schip op de helling nog meer naar uitheems model omgebouwd worden. Ook ditmaal kwam het echter niet in de vaart. De grote machthebber werd van de troon gestoten.

Maar nu, na herhaalde teleurstellingen onder vreemde vorsten, was onder een vorst uit het aloude huis van Oranje en door zijn „Koninklijke Besluiten" het schip van de nieuwe regeling van de Kerk, waarvan hij, Janssen, de hoofdbouwmeester was, van stapel gelopen.

Dáárop had hij zijn zinnen gezet:

De oude kerkenordening weg. Geen regeling van onderen op, waardoor de „bekrompenheid" van de rechtzinnigen zich te veel kon roeren. Geen meerdere vergaderingen van kerken, waar van de betrekkelijk talrijke afgevaardigden zo gemakkelijk de meerderheid, althans een groot deel, te conservatief, te zeer aan de oude belijdenis gehecht was. Geen lastbrieven — steeds een speciaal stokpaardje van Janssen! —, waardoor de kerken met nadruk haar stem konden laten horen. Ja, nog wel voor de schijn en de leus classes, maar dan als vergaderingen, die een enkele nominatie mochten opmaken en enige rekeningen mochten „afhoren" [8]), doch inzake appèl, examens, tucht, etcetera, niets in te brengen hadden.

Geen provinciale synoden, waar de mondige kerken via de classes voor een groter ressort haar beslissingen konden nemen.

Geen werkelijk uit de kerken opgekomen Generale Synode, die, nu er grondwettelijke gelijkstelling van de „gezindheden" was gekomen, in volle vrijheid besluiten zou kunnen nemen in zaken, welke in mindere vergaderingen niet konden afgehandeld worden, of welke tot de kerken „in 't gemeen" behoorden.

Één — schrijve één! — ouderling of oud-ouderling in de respectieve besturen!

Geen binding aan de Formulieren van Enigheid door een ondubbelzinnig ondertekeningsformulier.

Nu regeling van boven af.

De Koning: in werkelijkheid het („verlichte") opperbestuur van de kerk, vooral door het intermediair van het Departement van Eredienst, waarvan Janssen lang het blijvend middelpunt hoopte te zijn (en in werkelijkheid werd), de spil, waarom alles draaide. Dan, in hiërarchische orde, de „kerkelijke besturen". De eerste maal naar het bekende recept van Janssen alle *rechtstreeks* van Overheidswege bezet met zorgvuldig door hem uitgekozen mannen, die vervolgens zelf er wel in zouden meewerken om opengekomen

[8]) Alg. Reglement, artt. 65—67.

plaatsen op de rechte wijze te vervullen en anderen na hen tot in lengte van jaren! Kleine colleges met besloten vergaderingen, waarin de „verlichten" elkander spoedig zouden kunnen vinden en eventueel een enkele wanklank snel zou kunnen worden gesmoord.

Bovenaan de „kerkelijke" ladder de Algemene Synode [9]), zeer gebonden aan de regering. Ook met een regeringspersoon als bijzitter in haar vergaderingen, die per jaar slechts een paar weken duurden, waardoor in de overige overgrote tijd het Departement (en dus Janssen) te meer het aangewezen centrum was voor „kerkelijke" aangelegenheden.

Onderworpenheid van allen in de kerk aan het door de Koning opgelegde statuut, dat uiteindelijk ook alleen door de koning kon veranderd worden.

De „verlichte" denkbeelden van Janssen hadden in het Algemeen Reglement [10]) hun officieel geijkte neerslag gekregen. En van dit Reglement als vaste operatie-basis uit, zouden zij zoveel mogelijk langs de weg van pacifieke penetratie, maar als het moest ook met de steun van de sterke arm, steeds meer over en in de Kerk hun invloed doen gelden en de „duisternis" terugdringen.

Wat is de leer der kerk in het Algemeen Reglement?

Maar wat werd nu door de geestelijke vader van het Algemeen Reglement bedoeld met de „leer" van de Kerk, die volgens art. 9 gehandhaafd moest worden? Wat is daarvan de historische interpretatie?

Aan de hand van al de stukken en gegevens, die wij tot dusver hebben laten spreken [11]), zijn wij betreffende dit zeer gewichtig punt gekomen tot een andere oplossing dan die tot op heden geboden werden, tot een nieuw resultaat ten aanzien van de gedachtengang, die door Janssen c.s. werd gevolgd. *Ons antwoord* op de gestelde vraag, waarin wij dus de „leer" van „1816" willen achterhalen en blootleggen, luidt om te beginnen:

De Heilige Schrift heeft goddelijk gezag, doordat God daarin voor de mensen de enige regel voor geloof en leven geeft. In die Schrift is met name het Evangelie van het Nieuwe Testament normatief, zoals ons dat bijzonder geschonken is in het onderwijs van Jezus Chrstus. Zijn leer is tenslotte de enige grondslag van de Christelijke religie. Wie van een ander „heilig" boek uitgaat en zich daarnaar wil regelen en vooral, wie de leer van een andere Leraar boven die van Jezus Christus verheft, staat dus niet op de bodem van het Christendom en heeft in een Christelijke kerk geen recht van spreken.

Maar wie zal nu uitmaken, wat de ware leer van Jezus Christus is? Daarover is immers groot verschil tussen de Kerken en kerkleden, terwijl zij zich toch allen op de Heilige Schrift beroepen? Bij Rome was en is de zaak beslist door decreten van concilies en de uitspraak van de paus. Wie dat vóórstaat en propageert en wie de mening uit, dat „de geestelijkheid" heer-

---

[9]) G. K. van Hogendorp liet najaar 1815 als enige bedenking op het hem toegezonden concept aan Janssen weten, dat hij het „duidelijker" zou vinden met de kerkeraden te beginnen en met de Synode te eindigen (Van Loon, a.w. blz. 145).

[10]) In extenso als Bijlage I (blz. 223—235) bij Van Loon a. w.

[11]) Zie ook onze drie artikelen in dit tijdschrift, jaargang 1955.

schappij heeft en men zich onvoorwaardelijk aan dat gezag moet onderwerpen, hoort niet thuis in een „Protestantse" kerk. Geen priesterheerschappij, geen clericale dwang, geen allesbeslissend leergezag! Volgens „echte Protestanten" is het christelijk geloof onafhankelijk van alle menselijk gezag en komt het aan de eigen *rede* toe de leiding te nemen bij het onderzoek naar de ware leer van Jezus Christus.

Omdat de „echte Protestanten" het over deze dingen eens zijn, behoren zij eigenlijk bij elkaar in één „genootschap". Bijvoorbeeld de Hervormden en de Remonstranten. De historische motieven, die tot de Vijf artikelen tegen de Remonstranten en tot de verdrijving van de Remonstranten uit de kerk hebben geleid, zijn ook terecht hoe langer hoe minder zwaar gaan wegen. Van de Dordtse Leerregels gaat weinig kracht meer uit. En vele intellectuelen naderen steeds meer de opvattingen van de Remonstranten, die zich door de beslissing van geen enkele Synode gebonden achten, geen geloofsformulier hebben en christenen van allerlei richting tot hun godsdienstige gemeenschapsoefening toelaten. Naarmate de „verlichting" toeneemt, zullen de dogmatische verschillen tussen de Protestantse „kerkgenootschappen" als onwezenlijk worden gezien en zal de vereniging van allen dichterbij komen.

Maar hoe staat het dan met de belijdenisschriften, de Symbolische boeken, voor Hervormden de drie Formulieren van enigheid?

Zij zijn verouderd en op verschillende punten niet bestand gebleken tegen de vorderingen van de „verlichting" en de vooruitgang van de wetenschap. Ze van a tot z verbindend te achten als een over de gehele linie vast accoord van kerkelijke gemeenschap, is weinig beter dan waanzin. Wie is er onder de hogere standen, die nog *geheel* de oude belijdenis voor zijn rekening neemt? Als men de kerkleden, die daarvan afwijkende meningen huldigen, onder kerkelijk vermaan zou stellen, zouden dan ook de Koning en de Hervormde ministers, alsmede de oud-proponent, die de man in het middelpunt is, niet slachtoffer zijn? Zou men van de binding ook aan *alle onderdelen* van de Formulieren uitgaande, de leertucht beperken tot de ambtsdragers, speciaal tot de predikanten, hoevelen juist van de bekwaamsten en geleerdsten en meest geëerden zouden niet onder de censuur vallen?

Ook knappe *rechtzinnige* predikanten aanvaarden over het algemeen niet alle bijzonderheden van de belijdenisschriften.

Is de oude „Dordtsche", nauwe binding, die op de duur onuitvoerbaar bleek, niet geleidelijk meer tot een blote formaliteit zonder kracht geworden?

Maar wat van nog veel meer betekenis is dan de feitelijke *onmogelijkheid*, een zo enge binding is ook *ongeoorloofd* als in strijd met het karakter van het „Protestantisme". Voor leertucht met betrekking tot „leraars" is alleen plaats in gevallen van weerspreken en bestrijden door een predikant van de grondleer der kerk in haar wezenlijke trekken. Dus bv. indien een predikant openlijk Buddha zou verheerlijken en van de leer van de Upanisaden zou uitgaan en Jezus mèt de Heilige Schrift naar het rijk der fabelen zou verwijzen of indien een predikant de pauselijke opperhoogheid over de kerk zou aanprijzen.

Van de boven aangewezen „wezenlijke trekken" van de leer der Hervormde kerk, die van haar symbolische boeken en in het algemeen van de hervormde godsdienst de grondbeginselen zijn, waarin zij het met alle ware Protestanten eens is, mag niet worden afgeweken.

Overigens moet er ruimte gegeven worden. Zou men verdere beperking maken, dan raakt men aan godsdienstvrijheid en „verlichting" en komt gewetensdwang in het zicht.

Daarom behoren de kerkelijke vergaderingen, die tot een orde en regel scheppend en handhavend „besturen" geroepen zijn, zich niet in te laten met dogmatische strijdvragen, die liggen binnen de omheining van het „Protestantse" erf. Ook ingeval van ernstige verdeeldheden daarover, mogen zelfs Synoden zich niet laten verleiden tot leeruitspraken, zoals in 1619 zijn gedaan. De overtuiging, dat binnen de kerk het recht om te oordelen over zulke dogmatische kwesties, die niet tot de genoemde grondbeginselen behoren, uitsluitend toebehoort aan iedere gelovige, moet immers steeds als kenmerkend voor het „Protestantisme" worden beschouwd.

De dogmatische beslissingen, de formulieren, die er nu eenmaal zijn, moet men niet intrekken of wijzigen. Want dan neemt men toch eigenlijk weer zodanige besluiten van leerstellige aard, als men eerst heeft afgewezen. En men zou daarbij nog een storm van verzet, onrust en verwarring ontketenen. Al de bestaande leerformuleringen moet men maar aan haar lot overlaten.

Maar, zo is verder de gedachtengang, is men nu toch niet op het terrein van de vrij te laten leer getreden, door een nieuwe organisatie van andere structuur in te voeren?

Neen, de vorm van kerkregering staat los van de geloofsleer, zodat *deze* zelfs door essentiële verandering van het „uitwendig kerkbestuur" niet veranderd wordt.

Naar de beginselen van het „Protestantisme" moet stellig de godsdienst *zelf* geheel vrij blijven. Dat wil zeggen: met behoud van het „Protestantse" karakter moet de ontwikkeling van de gemeenschappelijke en persoonlijke godsverering aan het inzicht der betrokkenen worden overgelaten en moet ook de Overheid vèr blijven van inmenging in leer of geloof.

Maar naar dezelfde beginselen van het ware „Protestantisme" behoort de landsregering op het „uitwendig kerkbestuur" de voor het staatsbelang noodzakelijke invloed uit te oefenen, die tegelijk de kerk het best zal vrijwaren tegen misbruik van gezag door kerkelijke instanties.

Dat vrij blijven van de Godsdienst, gepaard met die regeringsinvloed op het „uitwendige kerkbestuur" met het oog op de „uitwendige belangen", is de grondslag van de gehele nieuwe organisatie.

Daarin is te zien één der hoofdbeginselen, ja het eerste beginsel van het Protestantisme tegenover de Roomse kerk, die christendom en kerkbestuur te zeer verenigt en vereenzelvigt.

Zo bestond dus, alles tezamen genomen, de leer, die *de* man van „1816", ongetwijfeld in overeenstemming met toongevende figuren in Staat en Kerk, in de Hervormde Kerk aangenomen en toegepast wilde zien als *grondbeginselen* van de Christelijke religie, het Protestantisme en de Drie Formulieren van Enigheid, in deze drie punten:

1. men moet uitgaan van het onderwijs van Jezus Christus in de Evangeliebeschrijvingen van de Heilige Schrift van het Nieuwe Testament neergelegd, en dus afwijzen heidendom, Jodendom en Mohammedanisme;

2. elk kerklid maakt overigens met eigen *rede* uit, wat de inhoud is van genoemd onderwijs, hetgeen betekent verwerping van een leergezag als bij Rome en van „Dordt";

3. aan de Overheid komt invloed toe op de Kerkregeling en Kerkregering, die als „uitwendig" niet tot de eigenlijke godsdienst behoren [12]).

*Al werd over de „*l e e r*" van de kerk als zodanig liefst gezwegen, ze* w a s *er en liet zich geducht gelden.*

De genoemde drie punten waren voor Janssen, wiens *persoonlijke* „leer" méér inhoud had [13]), het maximum, dat *in de Hervormde Kerk rechtens* zou kunnen gevorderd worden. Indien predikanten zich daaraan hielden, moesten zij vrij uitgaan, wàt men ook met betrekking tot hun leer als bezwaren tegen hen inbracht.

Omdat de „verlichting" nog niet ver en diep genoeg was doorgedrongen, moest men er niet toe overgaan te eisen, dat de vrijheid van de *rede* en de bevoegdheid van de Overheid in de aangegeven zin door iedere predikant *positief* zou geleerd worden. En om dezelfde reden moest men bij afwijking van deze „leerstukken" over het algemeen (in geval b.v. van puur papale prediking stond het anders!) geen *leer*tucht aanwenden.

Maar men moest toch met tuchtmaatregelen *van orde* optreden tegen degenen, die openlijk en met scherpte en forsheid rechtstreeks aanvielen wie aan de rede de beslissende rol toekenden en tegen degenen, die publiek bestreden een belangrijke invloed van de Overheid op het „Kerkbestuur", gelijk die in werkelijkheid bestond. De fundamenten mochten niet straffeloos met houwelen worden aangetast!

De tijd werd niet rijp geacht om er openlijk voor de gehele kerk voor uit te komen, wat men als „de leer" van de Hervormde Kerk beschouwde, een totaal, waarin zo weinig en dan nog van een geheel andere geest doortrokken, van de *oude* leer was overgebleven.

Hoe vele predikanten zouden dit nog niet kunnen verwerken? En hoe zou een groot deel van de andere ambtsdragers en van de gewone gemeenteleden in beroering komen en tot een verzet, dat de ergste gevolgen kon hebben! Het zou „ligtzinnigheid" wezen, zich nu bloot te geven!

Maar nu men niet duidelijk te verstaan kon geven, wat men met de „leer" bedoelde, was het eigenlijk het beste, zelfs het *woord* in combinatie met „bewaring" of iets dergelijks, niet te gebruiken. Want deed men dat toch, dan wekte men zelf mogelijk bij tallozen de gedachte op aan een zekere voortduur van het verbindend-zijn van de drie Formulieren en van een waarborg tegen de verkondiging van „ketters" geachte meningen. En duisterlingen zouden zich wellicht er op beroepen om „verlichte" ambtsdragers te weren of althans te bemoeilijken.

Zodoende zou men toch de duisternis in de kaart spelen. En er zou grote verwarring uit kunnen voortvloeien.

En dat, terwijl men ook zonder uitdrukkelijk van *leer* te spreken, toch wel zou zorgen, dat het bedoelde minimum-maximum van „leer" aan zijn trek kwam.

In zijn schets en ook — hier stuiten wij op een vergissing van Van Loon — in zijn aan de leden van de consulerende commissie toegezonden ontwerp

[12]) Vergelijk ook H. H. Donker Curtius in Godgeleerde Bijdragen 1835.
[13]) Pape, a. w. blz. 196—200.

van het Algemeen Reglement had Janssen daarom over „de leer" gezwegen [14]).

De invloedrijke predikant en schrijver Ds W. Broes van Amsterdam had bericht aan Janssen „magtig blij" te zijn „dat", zo waren zijn woorden, „g'uit uw plan alles uitgelaten hebt, 't geen tot bewaring van de regtzinnige leer behoort" [15]).

Niet àlle leden van de in 1815 bij geheim K. B. benoemde consulerende commissie waren van dit gevoelen geweest. Sommigen [15]) als de hofprediker W. Krieger (1748—1822)[16]) hadden, gelijk wij zagen, schriftelijk te kennen gegeven een bepaling te wensen ter bevestiging van de „zuivere leer".

Janssen had op dit punt evenwel geen wijzigingen aangebracht in zijn project.

Alle tekenen wijzen er echter op, dat in een vergadering van de commissie onder voorzitterschap van Janssen hij tenslotte toch voor de aandrang om iets als „de handhaving der leer" in het Reglement op te nemen, gezwicht is.

Het ontwerp moest toch met eenparigheid aan de Koning worden aangeboden! Men moest toch niet van meetaf tegenkanting hebben van mannen als Krieger, die ongetwijfeld veel medestanders zou vinden! Want dan zou alles nog kunnen mislukken. Men moest Krieger en de andere minder „verlichten" dus maar blij maken met wat op hun standpunt weinig *meer* of in zekere zin nog *minder* was dan een dode mus. En men zou immers toch zijn eigen gang gaan en de eigen opvatting van de „leer" der kerk doorzetten, van kracht doen zijn!

Zó kwam het voor de Hervormde Kerk tot de bepaling in art. 9 (later 11) van het Algemeen Reglement, dat ook „de handhaving harer leer . . . steeds het hoofddoel" moest „zijn van allen, die in onderscheidene betrekkingen met het kerkelijk bestuur belast zijn" [17]).

Janssen die de commissaris-generaal liet verklaren, dat „met ronde woorden" (!) de handhaving der leer ten plicht gesteld werd, *wist* dat de uitdrukking dubbelzinnig was, van het begin af geheel verschillend werd uitgelegd.

Zijn interpretatie en die van de bovendrijvende richting hield een zeer grote mate van leervrijheid in en moest de weg banen naar een vereniging van alle „Protestanten".

Krieger en wie dachten als hij [18]) — de wens was voor *velen* de vader van de gedachte! — zagen er een soort officiële erkenning en kerkrechtelijke sanctie van de Drie Formulieren in [19]), al werden deze dan ook niet genoemd in het Algemeen Reglement en al werd niet eens van de *zuivere* leer gesproken.

Ongetwijfeld was de Koning, die met zijn machtswil het Reglement invoerde, het grosso modo eens met zijn hoofdambtenaar, de ziel van het

---

[14]) Van Loon, die het gehele ontwerp in de tekst van zijn werk opnam (blz. 90—111), heeft abusievelijk in het artikel over het hoofddoel van alle kerkelijke bestuurders „de handhaving der leer" ingelast. Wij constateerden dit bij de vergelijking met de originele stukken uit het archief van „Eredienst", Inv. B 44, I, 11, 9 en 13; Inv. C 1616. I, 47, 52—56.

[15]) Van Loon, a. w. blz. 127/128.

[16]) Biogr. Woordenb. van Protest. Godgel., Glasius Godgel. Nederl., Nieuw Nederl. Biogr. woordenboek. In voce.

[17]) Vergel. Van Loon, a.w. blz. 126, 127, 129—131, 142, 143, 146, 159—161, 224.

[18]) Voorbeeld bij Van Loon, a. w. blz. 181, 193 noot.

[19]) Vergel. Volger, a. w. blz. 23—28.

Departement, waardoor hij de nieuwe organisatie tientallen jaren zou beheersen, en de Kerken zou ringeloren.

Wij gaan met Dr Volger accoord, als hij de stelling poneert, dat met de te handhaven leer in art. 9 (later 11) van het Algemeen Reglement „niet de drie formulieren van enigheid bedoeld" zijn, althans voorzover het de *overheersende* bedoeling geldt. Wij achten het, zoals reeds gebleken is, bijna geheel juist, als hij de uitdrukking: „de handhaving harer leer" noemt: „uitgehold". *Bijna* geheel! Niet algeheel!

Wij verschillen gedecideerd met Dr Volger van mening, als hij deze uitdrukking zonder betekenis en krachteloos acht.

Al was niet nader bepaald, wat men onder die leer te verstaan had, of wáár die leer te vinden zou zijn, regeringsorganen — de hier centrale figuur van Janssen voorop! — en verschillende leidende synodale figuren wisten terdege èn wat door hen *niet* bedoeld en wat door hen wèl eigenlijk bedoeld was en zij hebben zich zoveel mogelijk consequent daaraan gehouden.

Herhaalde de regering telkens als een goed klinkend slagwoord haar tot de „leer" der kerk behorende grondbeginsel: „de godsdienst zelve moet geheel vrij blijven", zij legde daarin háár „verlicht" idee. Vandaar kon zij er toe komen om de volgens de Nederlandse Geloofsbelijdenis *tot de godsdienst* behorende „kerkorde" radicaal te veranderen. Het behoefde haar (nu afgedacht van praktische bezwaren) *op haar standpunt* dan zeker ook niet te verhinderen, om aan de synodeleden en andere kerkbestuurders — N. B. niet aan zichzelf [20]) — handhaving van de „leer" der kerk ten plicht te stellen. Zij veroorloofde zich daarmede naar haar visie niet een *ingrijpen* in de leer! Zij bracht daarin geen verandering aan! Zij zorgde, dat de Formulieren ongewijzigd bleven. En het *wezenlijke* daarvan wilde zij toch laten effectueren! Waarbij steeds bedacht moet worden, wat zij onder dat *wezenlijke* verstond!

Voor een regering, die bij Koninklijk Besluit een zakelijk geheel nieuwe kerkorganisatie invoerde en dit tot het „uitwendige" rekende, kon de opneming van een leer-bepaling als de onderhavige in het Reglement voor het uitwendig geacht kerkbestuur, geen overwegend bezwaar opleveren.

En dan — al was het niet met werkelijk ronde verklaringen, de Synode, in bond met de regering, kòn met zulk een „bepaling" mee opereren om in de boven aangeduide zin b.v. eventuele heidense en ook Roomse leringen te weren. En zij *heeft* er mee geopereerd door, ook overeenkomstig de wil van de regering, allerlei remonstrantse, sociniaanse, van algemene en bijzondere belijdenisschriften afwijkende meningen vrij te laten verkondigen en daarmee voort te gaan ondanks tegenstand van de Kerk uit.

Verder, door de invloed der Overheid op het „Kerkbestuur" te erkennen en te aanvaarden, en inroeping van Overheidshulp, zelfs van gewapende hulp, goed te keuren.

Zó werd *gehandhaafd* de „leer" der Hervormde Kerk, die in de zin en geest van de ontwerper van het Algemeen Reglement de grondslag was van de Christelijke religie en de grondbeginselen uitmaakte van het Protestantisme en van de Drie Formulieren.

De bepaling was, hoezeer opzettelijk vaag gehouden en welke scherpe kritiek men terecht ook verder op haar moge uitbrengen, in wezen en

[20]) Vergel. Volger, a. w. blz. 15 noot 27, blz. 33. Zie boven Volger inzake „thans".

werkelijkheid *niet* zinledig [21]), nietszeggend, geen baarlijke onzin en van het eenmaal door Janssen en de Regering ingenomen principiële standpunt uit *niet* inconsequent.

De „leer" in de bijzondere reglementen, vooral in de proponentsformule: de lijn wordt doorgetrokken.

In het befaamde Koninklijke Besluit van 7 Januari 1816 werd ook bepaald, dat de Commisaris-Generaal de nodige bijzondere reglementen door de leden der consulerende commissie („of zoodanig anders als hij mogt dienstig oordeelen") zou doen ontwerpen en na onderzoek de concepten zou doen aanbieden aan de eerste synodale vergadering. Haar besluiten moesten door de Koning worden goedgekeurd, om rechtskracht te verkrijgen [22]).

In het reeds vermelde, door Janssen gestelde, toelichtend schrijven aan de Koning van 15 November 1815 was al aangekondigd, dat de bijzondere reglementen als organieke wetten in overeenstemming zouden zijn met de Grondwet der kerk, het Algemeen Reglement [23]).

Als wij dit bedenken, weten wij aanstonds, in welk licht wij moeten bezien de door het departement (lees: Janssen!) overgenomen bepaling uit het Voorlopig Ontwerp Reglement op het examen en de toelating tot het Leraarsambt in de Hervormde kerk (23 Febr. 1816 verzonden door Janssen's vriend Donker Curtius, een van de twee leden van de sub-commissie ad hoc), waarin tot de „onderwerpen van het examen" werd gerekend: *d.* „De *leerstellige Godgeleerdheid,* zoo in het algemeen als met betrekking tot de kenmerkende leerstukken van het Hervormd kerkgenootschap."

Alleen reeds de vereiste harmonie met de geest van het Algemeen Reglement zou verder voor ons genoegzame aanwijzing zijn, in welke richting wij de betekenis en waarde moeten zoeken van de met medewerking van Janssen geredigeerde, veel besproken proponentsformule, de door ondertekening te bekrachtigen verklaring en belofte van de door het Provinciaal kerkbestuur tot de openbare predikdienst toegelatene:

> ... dat wij de belangen, zoo van het christendom in het algemeen, als van het Nederlandsche Hervormde kerkgenootschap in het bijzonder, door leer en wandel, zorgvuldig zullen behartigen; dat wij de leer, welke overeenkomstig Gods Heilige Woord, in de aangenomene formulieren van eenigheid der nederlandsche Hervormde kerk is vervat, ter goeder trouw aannemen en hartelijk gelooven; dat wij dezelve naarstig zullen leeren en handhaven ...

Hoe was het de secretaris en adviseur uit het hart gegrepen, dat Donker Curtius ook namens zijn mede-subcommissielid aan de commissaris-generaal schreef het examineren in de Vijf artikelen tegen de Remonstranten ondoelmatig en zelfs ongerijmd te achten, „nadat in een tijdsverloop van twee eeuwen de geschillen over deze punten geheel zijn te niet geloopen; de ijver ter verdediging van de eene of andere meening geheel en al is bekoeld; en het Genootschap der Remonstranten zelve heeft verklaard, zich noch aan die Artikelen te houden, noch naar dezelve beoordeeld te willen worden."

[21]) Vergel. Volger, a. w. blz. 29—37.
[22]) Art. IV K. B. en artt. 23—30 van Alg. Regl., Van Loon, a. w. blz. 226, 227, 235.
[23]) De Visser, a. w. blz. 223; Volger a. w. blz. 37; Van Loon a. w. blz. 140.

Het was geheel in overeenstemming met Janssen's inzichten en met zijn kritiek op het concept-reglement van 1809, dat het oude Dordtse ondertekeningsformulier de bons kreeg en vervangen werd door een andere formule, waaraan de „verlichting" van meetaf haar vrije gedachten kon verbinden, haar uitlegging in vrijzinnige geest kon geven [24]).

De ondertekening van een soortgelijke verklaring als de proponentsformule werd in het *Reglement* op het godsdienstig onderwijs aan „catechiseermeesters", waarin ook overigens veel sprake was van „de leer", verplichtend gesteld.

In het Reglement op de kerkvisitatiën werden, terwijl de aangewezen subcommissie en in aansluiting daaraan het Departement alleen van onberispelijkheid in de levenswandel gewaagden, ook vragen opgenomen naar onberispelijkheid in *leer* of *belijdenis.*

Wij stemmen weer met Dr Volger in, als hij al die bepalingen over de leer, vaag, zeer vaag noemt, mee daardoor aan de Nederlandse Hervormde kerk haar werkelijk kenmerkende leer ontnomen acht.

Maar dat de in die bepalingen bedoelde leer en belijdenis „in den grond der zaak waardeloos, namen zonder inhoud" zouden zijn, is niet vol te houden.

Omdat het „leer"begrip van artikel 9 niet algeheel „leeg" was, zoals wij hebben aangetoond, en men steeds aansloot bij dit artikel, kan men ook niet zeggen, dat dit „leer"begrip „leeg bleef" of leeg werd.

Het zou toch ook wel een telkens opnieuw bij allerlei reglementen herhaald bedrog geweest zijn, als de meest verantwoordelijke en meest „progressieve" wereldlijke en kerkelijke instanties, die alles bedisselden en goed wisten wat ze wilden, Janssen aan de spits, met de „leer" *niets,* hoegenaamd niets, bedoelden.

Wat inderdaad geschiedde was erg genoeg. Te meer, omdat bij het opzettelijk zwijgen van hetgeen men onder „de leer" verstond, nog kwam de speciale opzettelijke dubbelzinnigheid in de proponentsformule, die wij nog bijzonder onder de loupe zullen nemen.

Maar opzettelijk vele bepalingen opstellen en opnemen, die totaal niets om het lijf hadden, dat mag men Janssen en wie met hem eensgeestes waren, niet aanwrijven.

De *oude namen,* die behouden werden, waren niet inhoud*loos.* Zij hadden tot inhoud *nieuwe zaken.* Daarin moet men Janssen, ook met betrekking tot „de leer", gelijk geven, hoe men die nieuwe zaken dan ook beoordeelt.

Alle leer was niet „weg" en *alle* „binding" en „tucht" met betrekking tot de leer was niet „onmogelijk gemaakt". Er was een minimum, dat als het maximum gold, waaraan men op straffe van „tucht"maatregelen gebonden zou kunnen zijn.

In die zin moet men dan ook verstaan verschillende bepalingen van het Reglement op de uitoefening van kerkelijk „opzigt" en tucht „bij de hervormden" en de behandeling van kerkelijke „aanklagten" en geschillen.

Van de onderscheiden besturen (van synode tot kerkeraad) heet het: (zij) stellen zich ten hoofddoel de handhaving van de godsdienst bijzonder der Hervormde leere . . .

---

24) Van Loon, a. w. blz. 192, 193; Volger, a. w. blz. 38, 43. Over de betekenis en geschiedenis van de proponentsformule hopen we later een afzonderlijke bijdrage te geven.

Met uitzondering van de ambtsdragers worden als „voorwerpen van censure voor den kerkeraad" aangewezen „alle de leden der Hervormde gemeente die openbare ergernis geven in leer of wandel."

Duidelijk herkennen wij Janssen in dit artikel: beschuldigingen tegen de leer van een predikant, zullen niet aangenomen worden, tenzij dezelve gestaafd worden door duidelijke bewijzen, dat hij de leer, welke volgens Gods heilig woord, in de formulieren van enigheid der Hervormde kerk vervat is, heeft weersproken of bestreden.

Het is voor een groot deel letterlijk gelijk aan een van zijn eerder vermelde amendementen op het concept van 1809. Opvallend is, dat voor „de grondleer der kerk in wezenlijke trekken" in de plaats is gekomen de uitdrukking ontleend aan de proponentsformule van 1816. De strekking zal uiteraard dezelfde geweest zijn als in 1809: de mogelijkheid af te snijden voor „onrustige en dweepzuchtige menschen" om *lichtvaardig* predikanten te vervolgen.

Deze vergelijking met „1809" geeft ons te meer recht om af te wijzen de bewering van Dr Volger, ook bij de bespreking van dit Reglement met stelligheid geuit, dat leertucht niet bedoeld en zelfs uitgesloten was.

Als wat voor Janssen „de grondleer der kerk in wezenlijke trekken" was, zeer apert en continu werd aangerand, als b.v. voortdurend van de kansel grof heidendom of pausdom zou worden gepropagandeerd, dan zou een beroep op de artikelen van dit reglement in zijn tijd zeker ontvankelijk zijn verklaard.

Het zou toch ook het toppunt geweest zijn, als met uitdrukkelijke bepalingen van tucht inzake de leer van meetaf geen enkele leertucht, zelfs niet een leertucht als bestuursaangelegenheid bestempeld, was bedoeld, de strekking alleen was met een valse schijn te weinig „verlichte" lieden tevreden te stellen.

Wij hebben gezien, dat dwingende historische argumenten ons doen constateren, dat *dit* toppunt niet is bereikt.

Waarbij onverkort blijft, dat tegelijk met de afschaffing van de Dordtse kerkenordening en het Dordtse ondertekeningsformulier op bedekte wijze een zeer vèr gaande leervrijheid werd ingevoerd, waardoor aantasting zelfs van centrale dogma's mogelijk was.



NIEUWE LITERATUUR
(DOGMATIEK EN DOGMA-GESCHIEDENIS)

DOOR

DR G. C. BERKOUWER

De literatuur op dogmatisch en dogmahistorisch terrein is zonder overdrijving overstelpend te noemen. Enigszins te oriënteren is de bedoeling van onderstaande regels. Ik tracht enige orde te brengen in de stof door onderverdeling.

I. *Dogmatieken*

Na de complete dogmatieken van Werner Elert (Der Christliche Glaube 1940; luthers); P. Althaus. Die Chr. Wahrheit I-II (1947—1948; luthers) en in ons land Th. L. Haitjema, Dogmatiek als Apologie 1948, verschenen in de laatste tijd behalve IV, 2 van de K.D. van Barth, dogmatieken van de hand van *Heinrich Vogel*. Gott in Christo (Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik 1951 (ruim 1000 bladz.); *Otto Weber*. Grundprobleme der Dogmatik I, 1954 (er verschijnt nog een deel); *Hermann Diem*. Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus 1955 (hieraan ging vooraf deel I: Theologie als kirchliche Wissenschaft 1951). Het is niet mogelijk deze werken hier te bespreken. Slechts enkele opmerkingen ter typering. Vogel, die enige tijd geleden op tournee was in Engeland en ook in Amsterdam en Kampen sprak (hij doceert in Berlijn) is een boeiend spreker en schrijver; gelijk hij zelf zegt, diep beïnvloed door Barth, tegenover wie hij echter ook zijn zelfstandigheid wil bewaren o.a. door zijn kritiek op Barths opvatting over de „Verewigung". Vooral *Kierkegaards* invloed is in deze dogmatiek duidelijk te bespeuren. Webers dogmatiek is ook *historisch* zeer oriënterend. Hij gaf eerst het bekende referaat van Barths K.D. en biedt nu een eigen dogmatiek, waarin hij eveneens zijn dankbaarheid uitspreekt tegenover Barth (keinem der theol. Zeitgenossen so tief verpflichtet wie Karl Barth) hetgeen niet zeggen wil: slaafse navolging, zoals ook duidelijk blijkt. De samenhang is vooral duidelijk in de *Christologische* opbouw van Webers dogmatiek, waarin hij Barth wil volgen, hetgeen allerlei vragen oproept, evenals ten aanzien van Barths K.D. Ik denk bij Weber aan zijn leer van het beeld Gods en zijn erfzonde-behandeling. De discussie over Webers dogmatiek is nog niet op gang gekomen. Lekkerkerker vroeg er bijzondere belangstelling voor (Kerk en theol. Oct. 1955). Zeker zal zich een discussie ontwikkelen in verband met allerlei centrale punten uit Webers dogmatiek, ook in verband met de exegese van *Romeinen 5*, die tegenwoordig zo in de belangstelling staat.

H. Diem gaf een eigenaardige dogmatiek, vooral in verband met historisch-kritische vragen: de historische Jezus, liberale en orthodoxe theologie, Barth en Bultmann, het kerugma, de invloed van Kierkegaard, de vraag

van Lessing (geschiedenis en waarheid), inspiratie, traditie, kanon, exegese, eenheid der Schrift, dogmatiek of gnosis, terwijl *„materieel"* bijzonder ter sprake komen predestinatie, descensus en hemelvaart, maar meer als *illustraties* van Diems beschouwingen dan als *loci* der dogmatiek. Een merkwaardige dogmatiek, maar voor bespreking van allerlei vragen rondom de dogmatiek zeer instructief en stimulerend, ook voor de relatie tussen dogmatiek en exegese.

Er is ook nog een R.K. dogmatiek aan het verschijnen (Schoonenberg), maar haar noem ik in een ander verband.

II. *Rome-Reformatie*

Veel dogmatische literatuur is hier altijd te noemen, meermalen in samenhang met wijdere verbanden van de controvers. Ik noem Dr. H. B. Visser. Geef rekenschap 1954; Dr. Willem van Zoeterwoude (pseudoniem) Sola Scriptura. Traditie en Schrift 1955, met een voorwoord van de R.K. Dr. N. G. M. van Doornik. De auteur is zelf niet R.K. en ziet nog enig licht in het feit, dat de pausen z.i. tot dusver van geen enkele uitspraak uitdrukkelijk verklaard hebben, dat zij *ex cathedra geschiedde* en dus onfeilbaar was (pag. 91) zodat de kerk op een uitspraak *zou kunnen terugkomen*. Een illusie m.i. waarvan trouwens Dr. van Doornik schrijft: „Het zou niet getuigen van diepe overtuiging en zeker niet van eerlijkheid, indien men voor het geval van uiterste nood een kiertje openhield. Waar de Heilige Geest bijstaat, kan zulk een uiterste nood zich trouwens niet voordoen." Het eigenlijke onderwerp handelt over de traditie. De schrijver is kennelijk overtuigd, dat men er met de reformatorische opvatting niet uitkomt en zoekt andere wegen. In verband hiermee komen ter sprake o. a. Maria-verering. Hij ziet bovendien aan reformatorische zijde preek-overvloed, maar ernstige sacramentele en liturgische armoede (117). „Niet de preekstoel is het centrum van den eredienst, maar de tegenwoordigheid van Christus" (119). Over het traditie-vraagstuk zie men nog: O. Cullmann. Die Tradition 1954, de dogmatiek van Diem en in verband hiermee de studie van Herman Ridderbos, Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift. 1955.

Niet alleen het „sola scriptura" maar ook het „sola fide" is voortdurend in bespreking. Men leze de brochure van Wilhelm Stählin. Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel. 1950 en Max Lackmann. Sola fide. Eine exegetische Studie uber Jacobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre. 1949. Ook van R. K. zijde komt het „sola fide" steeds weer naar voren als vraag aan de reformatie of ze tòch niet *eenzijdig* geweest is en te *reactionnair* en of men niet kan inzien, dat het in de coöperatie in het R. K. leersysteem *niet* gaat om concurrentie, maar om een genadig *in dienst nemen van de mens als adjutor Dei*, een zich zo diep neerbuigen tot de mens, dat hij niet wordt *uitgeschakeld* (Kreling e. a.).

In het algemeen is de verschijnende R. K. literatuur belangrijk en ingrijpend. Schoonenberg schrijft een dogmatiek: Het geloof van ons doopsel. Gesprekken over de apost. geloofsbelijdenis I. 1955 (God, Vader en Schepping). Er volgen nog 5 delen. Ik besprak dit werk reeds kort in G. T. T. Zeer belangrijk voor de invloed van de théologie nouvelle in Nederland. Er zit hier heel wat aan vast m. i. met name voor Rome, gezien de aanpak en probleemstelling: natuur-genade, genade-natuur, invloed van het moderne

anthropologische denken, Marcel, phaenomenologie, natuurlijke theologie enz. Ook in verband met „Humani generis" (1950).

De situatie is nog steeds niet duidelijk (de Lubac e. a.). Centraal belangrijk is m. i. de vraag naar de verhouding tussen de théologie nouvelle en Baius, door Rome veroordeeld (Ex omnibus afflictionibus, 1 Oct. 1567). Ik suggereer geen directe verwantschap en weet van de kritiek van Balthasar op Baius en eveneens van de Lubac (Surnaturel), maar vraag me af of men niet te zeer Baius op een zodanige wijze interpreteert, dat de R. K. veroordeling aanvaardbaar wordt (debitum naturae), want er zijn ook *andere* interpretaties, waarin het er (bij R. K. auteurs) bij Baius anders uitziet. En *dan juist* doet het ons meermalen denken aan de nieuwe theologie.

In verband met Schoonenberg is belangrijk het niet dogmatische, maar wijsgerige geschrift van Dr Fr. J. Marlet S. J. Grundlinien der kalvin. Philosophie der Gesetzesidee als Chr. Transzendentalphilosophie 1954 (dissert. aan de Gregoriaanse Universiteit te Rome), een studie over de wijsbegeerte der wetsidee, waarin een poging gedaan wordt de W. d. W. te laten zien in haar principiële *identiteit* met de wijsbegeerte, die in de Catholica aanvaard wordt (het religieuze uitgangspunt, de Christelijke wijsbegeerte). Soms echter: „nahezu identisch" pag. 108, met aan het eind de aanduiding van het ingrijpend *verschil* t. a. v. het Calvinisme (uitschakeling van de middenoorzaken vanuit de alleenwerkzaamheid in de lijn van Przywara's kritiek op de Reformatie). De kern van een kwestie ligt in de aard van de relatie tussen natuur en genade, waarin Marlet Schoonenberg volgt. Direct hiermee verbonden is de vraag, in hoeverre de verschuiving legitiem is binnen de grenzen van het Vaticaans concilie en de uitspraken van Humani Generis en van de aanvaarding van de grondbeginselen van Thomas' wijsbegeerte. M. i. zijn er onoverkomelijke bezwaren tegen Marlets interpretatie van het Vaticaans concilie en Humani Generis, die de indruk wekt alsof de idee van de morele noodzakelijkheid van de Woord-openbaring (1870) en de „connaturalitas" in Humani Generis ongeveer identiek zijn met de hedendaagse aanvulling van „natuur-genade" door „genade-natuur".

Ook de wending naar het personalisme is merkwaardig en vol verre consequenties. Marlet sluit zich aan bij August Brunner en bij Emil Brunner (responsorische actualiteit) maar leidt daar later tegelijkertijd uit af de coöperatie (zie aan het slot der dissertatie). Summa Summarum: is dit alles legitiem binnen de Roomse kerk? Een vraag, die ons nog lang zal bezighouden. Maar de ontwikkeling is boeiender dan ooit te voren en het is juist wat Marlet zegt, dat het maar niet gaat om een enkeling, maar om een steeds groter wordende groep van theologen en wijsgeren. Wie zich oriënteren wil, kan behalve de genoemde werken nog met vrucht raadplegen het werk van G. Söhngen. Die Einheit in der Theologie. 1952. Naast de dissertatie van Marlet noem ik nog die van O. J. L. Alberts. Het natuurrecht volgens de wijsbegeerte der wetsidee (proefschrift te Utrecht 1955) eveneens R. K., minder waardevol m. i. dan de studie van Marlet en met verschillende misverstanden ten aanzien van Dooyeweerd en de Reformatie, alsof het daarin gaat om een radicale tegenstelling tussen *„religieus-ethisch"* en *ontologisch*, aldus: „Wordt de gedachtengang van de reformatie gekenmerkt door een voorbijgaan aan ontologische factoren, dan kan van Dooyeweerd getuigd worden, dat hij de reformatie van het denken tot het uiterste en zeer consequent heeft doorgebracht en doorgevoerd" (pag. 177) vgl. de

verwerping van alle ontologie (187) en de summary: „an unbiblical fear of metaphysics". De probleemstelling is ten aanzien van de reformatie niet nieuw en nu wordt de onderscheiding van Dooyeweerd tussen *zin* en *zijn* soms bijna *akosmistisch* geïnterpreteerd. Er is een merkwaardige parallel tussen de kritiek van R. K. zijde op de reformatorische theologie en die op de W. d. W. In ieder geval lijkt me duidelijk, dat het genoemde dilemma geen nieuw licht verspreidt, evenmin als de kritiek van Van de Pol, die phaenomenologisch trachtte te fixeren: *mystiek-ontisch* en daartegenover dan de Reformatie trachtte te typeren.

Belangrijke artikelen vinden we tenslotte in de studies van Karl Rahner, Schriften zur Theologie, I, 1954 en II, 1955 o. a. over de ontwikkeling van het dogma, de onbevlekte ontvangenis, de ten hemel-opneming van Maria, het monogenisme (genesis 1—2), de concupiscentia, de aflaat, enz. Eveneens een teken van de invloed van het moderne denken en een symptoom van de nieuwe niet-traditionele confrontatie bv. in de ethiek.

We noemen aan het eind van dit overzicht nog een belangwekkende studie van Walter von Loewenich. Der moderne Katholizismus 1955, met een overzicht van de ontwikkeling van Trente naar het Vaticaan (1870), het antimodernisme, de bijbelbeweging en de liturgische beweging, het oordeel van Rome over de Reformatie, de nieuwe theologie, de Mariologie (uitvoerig met ontstellende citaten uit Duitsland over de Maria-verering). In dit alles dogmatisch niet zoveel nieuws, maar een controvers-boek met veel materiaal. Men zal van R. K. zijde wel met nadruk wijzen op Loewenichs aarzelende houding tegenover de maagdelijke geboorte (222 vv).

III. *Speciale literatuur*

Er is reden om nog aandacht te vragen voor enkele speciale publicaties op dogmatisch gebied. Een belangwekkend gedenkschrift verscheen zojuist over de genoemde Lutherse theoloog Werner Elert (gestorven 1955) met goede artikelen o. a. over kerk en haeresie bij Paulus (Goppelt), het kerkbegrip van Wyclif, Zinzendorf, de kennis Gods, het Oude Testament in de dogmatiek, de heilshistorische uitlegging der Heilige Schrift, de verborgen heiligheid der kerk, de werkelijke tegenwoordigheid als middelpunt van de Christelijke eredienst. In eigen land: Dr P. J. van Leeuwen, Het Christelijk onsterfelijkheidsgeloof, een boek, dat zeker de aandacht trekken zal en uitermate oriënterend is in de historische vragen rondom de immortalitas animae. Verwacht wordt O. Cullmann, Christologie des Neuen Testaments. En daarnaast wijs ik nog op de prachtige artikelen, die verschijnen in verschillende tijdschriften, niet het minst de Duitse (Theol. Liter. Zeitung, Theol. Rundschau, Studia Theol.) en niet te vergeten het nieuwe tijdschrift: Kerugma und Dogma, waarvan nu vijf afleveringen verschenen zijn, ieder van 84 bladzijden (prijs per vier jaar-afleveringen 10 gulden; dus niet al te duur, er zijn andere voorbeelden) met reeds een aantal goede artikelen bv. over het theologisch personalisme als dogmatisch probleem, het raadsel van Romeinen 7 in de exegese van de tegenwoordige tijd, Paulus en het Lutherse „simul", Schrift en traditie, enz.

Daarnaast blijft het Schotse tijdschrift „Scottish Journal of Theology" nog steeds op peil met belangrijke artikelen, meermalen op het grensgebied van dogmatiek en Nieuwe Testament. Als curiosum en detail noem ik ten-

slotte nog, dat de discussie over Romeinen 2 nog steeds doorgaat: de heidenen, die de wet niet hebben en toch „het werk der wet" in hun harten geschreven hebben. De vraag of dit heidenen zijn of heidenchristenen, vindt nog steeds bespreking, waarbij m. i. duidelijk blijkt, dat men dit hoofdstuk meermalen nog al betrekt in de discussie op zulk een wijze, dat men bijna van *dogmatische* exegese kan spreken. Ik noem ter oriëntering het artikel van F. Flückiger. Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm. 2, 14 vv.) (Theol. Zeitschrift Basel 1952). Zie ook Flückiger. Geschichte des Naturrechts I 1954 (Altertum und Mittelalter; er volgen nog twee delen) waar hij even op zijn opvatting over Rom. 2 terugkomt: „nicht von den Heiden ist also die Rede" (pag. 296), dit in verband met zijn mening, dat in Rom. 2 van natuurrecht geen sprake is.

IV. *Dogmageschiedenis*

Het overzicht is reeds te lang geworden. Ik moet me daarom hier beperken. Voor de literatuur over Augustinus in verband met het Augustinusjubileum verwijs ik naar het interessante overzicht van Prof. Polman in Vox Theol. (waar men de nieuwere literatuur van de laatste tijd aangewezen vindt met bespreking en vingerwijzigingen inzake al of niet belangrijkheid), verder noem ik nog slechts enkele belangrijke werken. Over Luther is heel wat verschenen wat de aandacht verdient. Vooral ook in de Angelsaksische wereld schijnt er nieuwe belangstelling voor Luthers theologie te bestaan. Ik noem Gordon Rupp, The righteousness of God, Luther Studies. 1953; Philip S. Watson, Let God be God. An interpretation of the theology of Martin Luther. 1954; John Dillenberger, God hidden and revealed. The interpretation of Luthers deus absconditus and its significance for religious thought. 1953 (Philadelphia) met een overzicht van de ideeën over de deus absconditus in de nieuwere theologie; W. von Loewenich, Luther als Ausleger der Synoptiker. 1954; Axel Gyllenkrok, Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers. 1952; Vilmos Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. 1952; een nieuwe druk van het *eenzijdige* boek van Wilhelm Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (de eerste druk was van 1940) en niet te vergeten het nu in het Duits vertaalde prachtige boek van Regin Prenter, Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. 1954 (uit het Deens); voor Calvijn noem ik: Heinr. Berger, Calvins Geschichtsauffassung. 1955 (ook dogmatisch belangrijk) en uit 1950 W. A. Hauck, Die Erwählten. Prädest. u. Heilsgewiszheit nach Calvin.

Het is niet mogelijk hier tevens een overzicht te geven van de R. K. dogma-historische literatuur. Ik volsta met het volgende. De dogma-geschiedenis van de vroegscholastiek van A. M. Landgraf is nu reeds gegroeid tot 7 delen. In 1954 verscheen de band over de sacramenten, in 1955 verschenen n. b. twee delen, nl. het tweede deel over de sacramenten en thans over de zonde en haar gevolgen. Alles zeer belangrijk o. a. over de erfzondeleer en uitvoerig over *de zonde tegen de Heilige Geest*. Zeer ingrijpend en detaillistisch, alleen belangrijk voor hen, die zich werkelijk in de geschiedenis van het dogma *verdiepen*.

Als ik terugzie op de afgelegde weg, dan is het nog maar een zeer summier

overzicht. Maar misschien is voor deze of gene even de aandacht gevestigd op wat aan de aandacht ontsnapte. Er is genoeg te doen en dat is dan nog maar alleen het terrein van dogmatiek en dogmageschiedenis! Het is op èlk terrein zo, dat er overvloed is. Maar het vraagt diepgaande studie en dat is natuurlijk het probleem ook voor theologen nàást het probleem van het geld, want vele van deze boeken kosten duur . . . Maar wie ze nodig heeft, kan toch wel een weg vinden om ze in huis te krijgen, omdat de bibliotheken meer en meer verstaan, dat het voor velen onmogelijk is alles aan te schaffen. En wie er zich in verdiept, weet, dat het ook in de studie stukwerk blijft, maar dat het daarom niet waardeloos is. Het stimuleert tot blijvende studie om te zien, dat er weer zoveel wordt gegeven en dat in dat alles de strijd voortgaat — naast de strijd op andere belangrijke terreinen van de theologie — en in dat alles ontdekken we ook de samenhang met de practijk. Soms schijnt de afstand geweldig groot, maar hoe meer we ons in moeilijke vragen verdiepen, des te meer wordt de afstand weer overzichtelijk en ontdekken we, dat het toch niet geheel naast onze practijk en onze *preken* staat! We zullen er wat luxe-tijd voor op moeten offeren, maar de moeite wordt dan ook rijk beloond. *Dat* te zeggen, was feitelijk de bedoeling ook van dit overzicht [1]).

---

[1]) Afgesloten November 1955.



BOEKBEOORDELING

Helmut Gollwitzer, *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt*. Tübingen 1954 (62).

De schrijver van deze brochure, wiens boek: „Und führe wohin du nicht willst", het ontroerend verhaal van een gevangenschap in Rusland en tegelijk een der overtuigendste weerleggingen van het communisme die ooit gegeven werd, hem een naam bezorgde ver buiten de grenzen van zijn land, biedt een meesterlijke verhandeling over de politieke verantwoordelijkheid van kerk en gelovige. Ook wie bezwaren koestert tegen de hier in nauwe aansluiting aan Karl Barth voorgedragen opvattingen, zal erkennen dat Gollwitzer zijn stof beheerst, dat hij aan niemands geestelijke leiband loopt, maar een zelfstandig denker is, dat hij van Luther — dit wil in de kring van het Duitse lutheranisme nog altijd veel zeggen — durft afwijken, dat hij altijd bekwaam zijn zienswijze verdedigt en op sommige punten beslist overtuigt.

Ook hij houdt zich, als zovelen, bezig met de vraag, welke betekenis het evangelie bezit ten opzichte van het staan in deze wereld. De christen moet nu eenmaal in deze wereld leven, krijgt te maken met vragen van bezit en macht, is onderdaan van een overheid, wordt wellicht tot regeren geroepen. De oude kerk moet zich van haar gedragslijn tegenover het tijdelijk leven en zijn instellingen rekenschap geven; in de middeleeuwen was het voor haar niet anders; Luther heeft naderhand met dezelfde moeilijkheid geworsteld.

Het is naar aanleiding van de door deze reformator ontwikkelde leer, dat Gollwitzer een aantal vragen oppert, die zijn nadien volgend betoog richting geven. De hervormer had geleerd, dat de gelovigen mee moesten werken aan de bewaring, de instandhouding der samenleving, dat hij als christen de staat moest dienen, zijn burgerplichten behoorde te vervullen. Deze wereld mocht niet op haar beloop gelaten worden. Zij vormt niet een door God verlaten gebied. Ook zonder dat men haar verkerkelijkt, bevindt zij zich onder de heerschappij van God.

Toch is deze wereld slechts het rijk Gods „zur Linken", verschilt zij van de rechtstreeks door Christus en zijn evangelie geregeerde kerk, kan in haar de liefde niet heersen, moet de gelovige haar verdragen, evenals God haar verdraagt. Men mag zich nimmer, in de mening dat het doel de middelen heiligt, losmaken van wat de tien geboden als de gezaghebbende uitlegging van het liefdesgebod voor de verhoudingen van het tijdelijk leven eisen. Maar men moet ook niet de moraal van het evangelie dáár laten gelden, waar zij in die vorm geen kracht uitoefenen kan.

Hier zet Gollwitzers reeds aangeduide vragenreeks in. Dreigt op deze wijze niet de eigenwettigheid van het natuurlijk bestaan, de losmaking van de band tussen recht en staat enerzijds en het evangelie aan de andere kant? Lopen de christenen niet het gevaar, zich bij het feitelijk gewordene, dat zich niet tot christelijke reformatie leende, neer te leggen, om dit deel

van het aardse leven te laten voor wat het was? Betekende het winst om ten deze de heerschappij van de Deus absconditus, de verborgen God, naar voren te schuiven? Behield aldus de bergrede nog waarde voor de practische politiek? Het christelijk, het gelovig handelen bleef mogelijk, werd zelfs onophoudelijk als plicht voorgehouden. Maar kon het individualisme nog binnen de perken worden gehouden? Op de christelijke motieven, op het persoonlijk handelen kwam alles aan. Was de gemeente als gemeente in staat te tonen, aan Wie zij toebehoorde, wat haar wezen vormde?

Daar de auteur meent noch van Luther, noch van het lutheranisme een bevredigend antwoord te ontvangen, wendt hij zich tot Karl Barth, die hem meer voldoening schenkt. De Zwitserse theoloog heeft zich immers in toenemende mate beijverd om de volle betekenis van Christus voor het ganse, niet gedeelde leven te verduidelijken. De gelovige, die behoort tot de „Christengemeinde" en tot de „Bürgergemeinde", kan in beide God dienen, bevindt zich in de „Bürgergemeinde" niet in een „Reich zur Linken", daar toch deze wereld, door recht en staat in stand gehouden, bestendigd wordt terwille van de verlossing. De gelovige behoeft niet zijn vaste grond te verlaten en de bodem van een natuurrecht te betreden om met „niet-christenen" te kunnen overleggen over het hun gemeenzame recht, over de staat, waardoor zij gemeenschappelijk worden omsloten. De christen mag over staat en recht alleen vanuit het geloof, vanuit Christus, vanuit Diens verlossingsheerschappij spreken. Daar de staat, de „Polis", de „Bürgergemeinde", binnen het rijk van Jezus Christus valt, kan zij van het rijk Gods ook trekken dragen. Het evangelie, zonder ooit wet te worden, geeft daartoe de richting aan.

Dit schept voor de christen grote verplichtingen en legt op de kerk een zware verantwoordelijkheid. Het belijden, de evangelische houding moet blijken in politiek en maatschappelijk leven, in wetenschap en kunst, in vragen van sexualiteit, zakenmoraal, uitoefening van het bedrijf en wat al niet. Het recht van verzet, de kwestie of het geoorloofd is een tyran te doden, het oorlogsprobleem met de nauw hiermede verband houdende dienstweigering — ze roepen nu of straks om een met het evangelie in overeenstemming zijnde, om een christelijke beslissing. Het gebod Gods dient te spreken tot enkeling en kerk. Met name deze laatste zal soms, onder vermijding van een dweepziek dualisme, een „gij zult" moeten laten horen. Het slot vormt een aanhaling van Luther, die terecht eenmaal zei „dass es nie einen Heiligen gegeben habe, der nicht mit Politik oder mit Wirtschaft beschäftigt gewesen ist".

Nog moet worden onderzocht, of dit beknopte betoog ook zwakke plekken vertoont. In de hoofdzaak: de verwerping van die lutheraanse beschouwingen waarin men tussen evangelie en wet, kerk en wereld, genade en natuur in dezer voege een scheiding aanbrengt, dat de alomvattendheid van het gezag van het evangelie teloor gaat, de wereld eigenwettelijkheid verkrijgt en de natuur gedeeltelijk onbereikbaar wordt voor de gemeente, meen ik, dat Gollwitzer het gelijk aan zijn zijde heeft. Met de smartelijke ervaring van het Hitler-Duitsland achter zich, geleid door de destijdse ontsporing van menig op de voorgrond tredend theoloog, zet hij indrukwekkend uiteen, hoe staat en recht niet aan verwerpelijke politici moeten worden overgegeven en christenplicht veeleer gebiedt hen zo zuiver mogelijk te bewaren.

Zulks sluit niet uit, dat Gollwitzers uiteenzetting soms scherpte mist. Wanneer hij nergens pogingen doet zijn zonder enig verschil afwisselend bezigen van de termen rijk van Christus en rijk van God toe te lichten, kan men zich niet aan de indruk onttrekken, dat hij een stellig aanwezige moeilijkheid niet heeft ontdekt. Wanneer hij wel enigermate van het onderscheid tussen het terrein van „Erhaltung" en het terrein van „Erlösung" weet, — in het midden zij gelaten of de terreinenleer bevredigt — zonder echter een Erhaltungsgnade en een Erlösungsgnade te willen aanvaarden, was althans een nadere toelichting op haar plaats geweest. De aansluiting bij Barths spraakgebruik wat betreft de begrippen „Zeichen" en „analogie" is wel heel nauw. Leent het „Zeichen"-begrip zich om de werkelijkheid van het christelijk handelen genoegzaam uit te drukken? Spreekt Barth niet ook daar van analogie, waar de Schrift niet voorgaat, zodat ongewenste gevolgtrekkingen kunnen gemaakt worden? Zijn hij en Gollwitzer in staat om — wat zij ongetwijfeld bedoelen — kerk en wereld bij een steeds sterker verchristelijking van het leven, voldoende uiteen te houden? Vindt volledig erkenning dat Christus op andere wijze over de kerk dan over staat of maatschappij regeert; dat zijn genade en zijn macht, hoewel in wezen één, toch anderzijds ten opzichte van de wereld verschillen?

Genoeg echter van deze vragenderwijs geopperde bedenkingen, die in een korte bespreking toch niet tot haar recht komen en die misschien zouden doen vergeten, dat hier een voortreffelijk denker een fraai resultaat van zijn bezinning aanbiedt. I. A. DIEPENHORST

Marxismusstudien. Beiträge von H. Bollnow, F. Delekat, I. Fetscher, L. Landgrebe, R. Nürnberger, H. H. Schrey, E. Thier, H. D. Wendland. Tübingen, J. B. C. Mohr, 1954. IX, 243.

Deze bundel studiën is, zoals het „voorwoord" meedeelt, ontstaan binnen het kader van de „Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien". De samenstellers zijn uitgegaan van de gedachte, dat het marxisme juist in deze tijd aanspraak maakt op grondig onderzoek. Het Westen en het Oosten dreigen uiteen te groeien en elkaar niet langer te begrijpen, zulks terwijl een beter verstaan juist door Marx scheen mogelijk gemaakt te zijn. In het marxisme werken allerhande drijfveren, duiken ook vragen op welke niet zijn los te maken van het Europese denken door de eeuwen heen over zijn volle breedte en diepte. De weerlegging van christelijke zijde heeft vaak niet genoeg laten uitkomen, dat men tegenover Marx' leer door zich in spiritualisme, in beschouwingen over het hiernamaals, in vlucht van deze wereld terug te trekken, geen recht deed aan de kern van het christendom, aan de verkondiging, dat God aarde en mens heeft opgezocht.

Om deze redenen hebben de schrijvers der verschillende bijdragen zich beijverd het marxisme, dat alleen in zijn communistische vorm onze ganse samenleving voor de grootste problemen plaatst, direct of zijdelings in zijn betekenis voor de toekomst, zijn rol in de huidige strijd der geesten, zijn verhouding tot het christelijk geloof, te waarderen. Hoofd voor hoofd zijn zij deskundig. Daar echter het marxisme — Marx is een der moeilijkste denkers uit de 19e eeuw — ver van eenvoudig is, kennis van de wijs-

begeerte, van de staatsleer, van de economie ook zeer sterk, van de sociale toestanden voorts in ruime mate onderstelt en deze kennis zelfs onder gereformeerde theologen geen gemeengoed geacht kan worden, zal sommigen de lezing van dit boek moeilijk vallen. Niet omdat de auteurs onbegrijpelijk schrijven. Ze zijn allen goed te volgen en enkelen zijn kristalhelder. Het is de stof, de veronderstelde bekendheid met Marx en Engels, met de achtergrond van hun leven en werken, met de verschillende scholen, die zich naderhand in het marxisme ontwikkeld hebben, welke zwarigheid oplevert.

Toch loont nadere kennisneming van de inhoud der bijeengebrachte opstellen ten zeerste de bestede inspanning. Waarschijnlijk zijn de verhandeling van Erich Thier: Etappen der Marxinterpretation, die van H. Bollnow: Engels' Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen Grundsätzen des „Kommunismus (1847)" en die van Iring Fetscher: Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie, alleen voor de vakman geschikt. Daarentegen is voor ieder die een dieper gefundeerde belangstelling ten aanzien van Karl Marx en zijn leer koestert, een bijdrage als van Friedrich Delekat: „Vom Wesen des Geldes", hoogst interessant. Want deze geleerde, die zich door zelfstandig denken altijd onderscheiden heeft, bewijst buitengemeen fraai, dat Marx, die van geen „waandenkbeelden" weten wil, daaraan zelf toegeeft in zijn leer van waren en waarden, laat verder zien hoe Marx zich van een deïstische metaphysica op bepaalde punten niet heeft bevrijd, en ontwikkelt om niet meer te noemen, een theologische critiek op Marx' begrip van het geld, die even overtuigend als oorspronkelijk is.

Beknopt maar stringent betoogt Richard Nürnberger in „Lenins Revolutionstheorie", dat de Rus in de tsaristische staat de grote vijand van de verwerkelijking der communistische idealen onderkende, zodat hij wel genoodzaakt was zijn volgelingen tot meedogenloze omwentelingswerkzaamheid aan te zetten. Lenin ontwikkelde een paedagogiek, een opvoedkunde van het revolutionaire activisme. In een bijna even kort bestek behandelt Ludwig Langrebe in „Hegel und Marx" de kwestie, hoe Marx er toe geraakte om de hegeliaanse gedachtenwereld onderste boven te keren en of diens eigen beschouwingen, welke totaal met de leer van de absolute geest braken, sluitend zijn. Tegen Hegel had Marx het bezwaar geuit, dat de aanvaarding van kennis omtrent het absolute en van het absolute, zelf voortkwam uit, een product vormde van de menselijke geest. Er was dus slechts van een denkbeeldige bevrijding sprake, een bevrijding, die de mens in de theologie of in de theologische philosophie zocht om aldus, rijk in een metaphysische zekerheid, de tegenslagen van het heden te kunnen verduren. De ware bevrijding zou pas aanbreken, wanneer de mens zich aan de werkelijke onderdrukking, aan het juk van het kapitaal ontworstelde en zich een nieuwe wereld door zijn arbeid opbouwde. Landgrebe staat er vervolgens bij stil, hoe deze zelfbevrijding, deze emancipatie van de mens, nergens geremd wordt en in onbeperkte heerschappij van mensen over mensen soms eindigt.

Dit laatste is in wezen ook de slotsom van Heinz-Horst Schrey als hij in „Geschichte oder Mythos bei Marx und Lenin" onderzocht heeft, waarom het marxisme met de geschiedenis in moeilijkheden kwam te verkeren, gelijk duidelijk wordt uit het dralen der revolutie, een omstandigheid die tot de meest onderling verschillende verklaringen dwong. Marx' beschouwing der historie is in wezen achterwaarts gekeerde profetie. Zijn denkbeelden

aangaande de toekomst draagt hij het verleden binnen. En daar nu de mens, de mens als werkman bij de „homo faber", bij Marx in het middelpunt staat, daar in de marxistische leer de mens het middelpunt van zijn eigen geschiedenis is geworden, dreigt er gevaar voor de menselijke vrijheid, want waar zijn de normen die haar beschermen? De menselijkheid kan tot onmenselijkheid verworden.

Het laatste stuk „Christliche und kommunistische Hoffnung" van Heinz-Dietrich Wendland, slaat bekende toetsen aan. Het communisme kent zo goed als het christendom zijn dogma's: klassenstrijd, revolutie, uitbuiting, dictatuur van het proletariaat zijn „pseudo-theologische Begriffe". Voor het rijk Gods treedt dat van de mens in de plaats. Op het ogenblik dat het proletariaat zich van zijn toestand bewust wordt, zet de nieuwe tijd in. De verlossingsidée, de tegenstelling van „goeden" en „bozen", de scheppingsgedachte — in het marxisme is het de mens, die schept — de idee der vergoddelijking — ze zijn zeer beslist in het communistische marxisme aanwezig. In stee van het Ora et labora krijgt men het Dawai! Raboty! — voorwaarts, werk. Bekeringen komen voor. Uitdrukkingen als: ik ben een nieuw mens geworden, treft de onderzoeker aan. Ook al bindt het communisme in Rusland, het bolsjewisme, zich sterker aan natie en nationale geschiedenis dan iemand vroeger voor mogelijk zou hebben gehouden, desondanks overheerst de heilsverwachting. Tegenover de zich hier openbarende „verwereldlijkte" religie moet het christendom geen min of meer bij de christelijke religie aangepast nationalisme of liberalisme stellen, moet het niet met zelfzuchtige oplossingen genoegen nemen, maar vasthouden aan een nuchter realisme vanuit de zekerheid dat Christus de wereld overwonnen heeft. Daarbij worde geen enkele verantwoordelijkheid ontweken. De toekomst der maatschappij ligt voor de verantwoordelijkheid der gehele christenheid.

Het is betrekkelijk eenvoudig, op bepaalde onderdelen de verschillende verhandelingen te critiseren, want dat hier lutheranen, door de barthiaanse theologie beïnvloed, aan het woord zijn, komt soms heel duidelijk uit. Ook in een enkele van deze opstellen wordt geworsteld met het bekende probleem der twee rijken, met de tweedeling schepping en verlossing. Het verzet tegen een geïsoleerde metaphysica der schepping gaat in dit boek soms ver. Het heeft gemakkelijk spel, omdat vanzelfsprekend geen enkel theologisch leerstuk zich voor afzondering leent. Uiterst twijfelachtig is evenwel of — om een voorbeeld te noemen — uit Openbaring 21 : 5: Zie Ik maak alle dingen nieuw, kan worden besloten, dat het scheppingsbegrip eschatologisch dient te worden besloten, dat het scheppingsbegrip eschatologisch dient te worden verstaan. Onbedoeld zal toch het resultaat zijn, dat de zonde een te wettige plaats, een te grote noodzakelijkheid in het verloop schepping, zondeval, verlossing en verheerlijking, ontvangt.

Dergelijke bedenkingen zouden inmiddels de aandacht van de voornaamste strekking, die dit werk bezit, afwenden. De auteurs wensen een confrontatie van marxisme en christendom, een verwerping van het marxisme op christelijk verantwoorde wijze, dat wil zeggen, niet louter leerstellig maar vanuit het leer en leven omvattend geloof. Het gelijk is aan hun zijde als Wendland meent zich te moeten verzetten tegen een „hoffnungslos" geworden christendom, tegen een zich in het conservatisme en de traditie verschansend belijden. Delekat zegt — het is sterk uitgedrukt — dat Marx

onder de profeten thuishoort. Inderdaad is Marx voor velen een profeet geweest, omdat er door zijn boodschap niet slechts in veler hart nieuwe idealen werden gewekt maar er ook in feite wat veranderde. Men zou soms geneigd zijn te denken, dat het waarschuwen tegen de zonde, — zoals dit ook wel van orthdoxe kansels geschiedt, met veelvuldig als voornaamste toepassing, twee maal naar de kerk zonder dat volgt: wat wordt er gedaan aan de zakenmoraal, de woningnood, de achtergebleven gebieden, de grote stadsjeugd, de overwerkte huismoeders, de kinderen die niet in een gesticht maar in een gezin thuishoren, heel weinig verantwoordelijkheidsbesef voor de samenleving verraadt. Om nog eenmaal Delekat aan te halen, hij zegt — van Duitsland sprekend — dat het niet de kerk, maar het marxisme is geweest, dat voor de arbeider „die existentiellen Sicherungen der heutigen Sozialgesetgebung erkämpft hat". Waar vandaag meer dan de helft der mensheid beneden een noodzakelijk bestaansminimum leeft, is het op dit ogenblik de plicht der kerk, de roeping van elk kerklid, mede de hand uit te steken ter voorziening in zulk een nood. Het is de verdienste van deze zo doorwrochte Marxismusstudien, dat zij tenslotte hiertoe, na lezing en overweging, blijken op te roepen.

I. A. DIEPENHORST

Jac. J. Müller. Th. D. D. D., *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon*, Grand Rapids. Wm. B. Eerdmans, 1954.

De door Prof. Stonehouse te Philadelphia opgezette commentaar op het N.T. gaat voorspoedig voort. We mogen nog even meedelen, dat dit een internationale Schriftverklaring is, geschreven in het Engels door mannen, die allen staan op den grondslag der Gereformeerde belijdenis.

Dr Müller is hoogleraar in de dogmatiek aan de Theologische Hogeschool te Stellenbosch, in Zuid-Afrika. Hij promoveerde aan de Vrije Universiteit op een proefschrift van systematischen aard, dat hem echter in 't bijzonder in aanraking bracht met Fil. 2. Zo was hij ook de man om een verklaring van Fil. te geven.

Wij hebben van dezen commentaar met veel genoegen kennis genomen. De verklaring is sober, tegelijk deskundig. Zij geeft geen woord te veel.

Wel moeten we opmerken, dat de exegese, we noemen weer Fil. 2, naar onzen smaak wat te dogmatisch is.

Ook de inleiding is kort en krachtig.

Prof. Müller plaatst den brief terecht in Paulus' eerste gevangenschap in Rome.

Het boek is in Nederland gedrukt.

Dat is op zichzelf mooi, al zullen financiële redenen hier wel een rol hebben gespeeld. Maar, ook een Nederlander moet eerlijk zijn. O. i. zijn de niet in ons land gedrukte eerst verschenen delen van deze reeks in fraaier vorm van de pers gekomen.

Wij bevelen dit boek hartelijk aan.

F. W. G.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, Band II 1953/54. Heft 1—2, Dusseldorf, Patmos-Verlag.

Het is een zeer verblijdend verschijnsel, dat dit tijdschrift kan worden voortgezet. We moeten op deze periodiek met veel nadruk wijzen. Zij geeft naast een goede indeling een groot aantal titels van boeken en tijdschrift-artikelen betreffende de studie van het O. en het N. T. Vooral het vermelden van tijdschriftartikelen is van veel belang. Ze zijn bij het grote aantal tijdschriften, dat bestaat, soms moeilijk of niet te vinden. Een uitvoerig alfabetisch register vermeldt de namen van hen, van wie werken zijn genoemd. Vele titels worden gevolgd door een korte inhoudsopgave.

Zo geeft dit tijdschrift een onmisbare handleiding voor allen, die zich met de studie van O. of N. T. bezig houden. Ik mag nog meedelen, dat ook de artikelen uit ons tijdschrift worden genoemd. Trouwens in het algemeen is de Nederlandse litteratuur niet vergeten. F. W. G.

Theologisch Woordenboek, onder hoofdredactie van Dr H. Brink O.P. Mederedacteuren Prof. Mag. Dr G. Kreling O.P., Prof. Mag. Dr A. Maltha O.P., Prof. Dr J. H. Walgrave O.P. Redactie-secretarissen Dr Th. A. Vismans O.P., A. W. Bronkhorst O.P. Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zonen.

Van dit Woordenboek ontvingen we de vijfde aflevering. Zij geeft ook voor Protestanten zeer aanbevelenswaardige uiteenzettingen over de Rooms-Katholieke theologie. Zij begint al dadelijk met artikelen over het gebed. Volgen artikelen over den Heiligen Geest en het geestelijk leven, de geestelijke leiding, de geestelijke oefeningen. Belangrijk is een artikel over het biechtgeheim, de gelofte (waarin ook het gevoelen van Geesink en Brillenburg Wurth wordt besproken), het geloof, het geweten, God. Zo kan ik doorgaan. De artikelen zijn zeer degelijk bewerkt. De litteratuur-opgaven zijn goed. Kortom er is in dit werk, dat als ik het wel heb, vooral door Dominikanen is geschreven, zeer veel te prijzen. Er zijn uit den aard der zaak ook wel artikelen, waarin verschillen met het Protestantisme weinig of niet aan de orde komen, ik noem het artikel over Geert Groot.

De opsomming van de namen van een aantal artikelen wijst uit, dat dit Woordenboek, gelijk trouwens de naam aangeeft, zich vooral beweegt op het gebied van de dogmatiek en de ethiek. Voor deze gebieden zal men het met zeer veel vrucht kunnen raadplegen. F. W. G.

*

DE PREDIKING VAN PETRUS EN HET SYNOPTISCH VRAAGSTUK

DOOR

Dr. H. MULDER

II

Als vaststaand mag worden aangenomen, dat Petrus door zijn optreden, maar vooral door zijn prediking in belangrijke mate een stempel heeft gezet op de oudste christelijke kerk, en zowel in als buiten Jeruzalem aan hen, die tot bekering waren gekomen een samenvatting heeft gegeven van Jezus' woorden en werken.

Hij stond bij de uitvoering van de hem verstrekte opdracht om getuige van Christus' opstanding te zijn, voor grote moeilijkheden. Nauwelijks bekomen van de spanningen, die zich bij de kruisiging en de opstanding uit de doden van Jezus Christus hadden voorgedaan, zowel in de kring der discipelen als in hun optreden naar buiten, voortgedreven door de verschijningen van de verrezen Christus, met een hoofd vol vragen, telkens als de schokkende gebeurtenissen in de kring van Jezus' volgelingen overdacht werden, moest terstond na de uitstorting van de Heilige Geest het getuigenis aangaande Jezus Christus onder het Joodse volk worden uitgedragen.

Wat moest daar van gezegd worden?

Natuurlijk moest de hoofdinhoud gevormd worden door het werk van de Zoon des mensen onder Zijn volk, zijn lijden, sterven en opstanding en het Schriftbewijs voor dat alles uit het Oude Testament, opdat aan ieder duidelijk mocht zijn, dat hier de Schriften vervuld waren.

Nu is ons van de Here Christus niet bekend, dat Hij ooit iets te boek heeft gesteld. Hij sprak en leerde, maar schreef niet de door Hem gehouden redevoeringen en gelijkenissen uit. Ook vernemen we niet, dat de discipelen tot schriftelijke optekening zijn gekomen gedurende de periode, dat zij in het gevolg van de Meester het land doortrokken. Zij luisterden en vroegen om verdere uitleg, maar maakten geen aantekeningen om het gehoorde vast te houden. Bovendien moet bedacht worden, dat de hoeveelheid stof, die voor reproductie in aanmerking kwam, zeer groot was. Er gebeurden elke dag in de tijd, toen Jezus met zijn discipelen het land doorging, genezende alle ziekte en kwaal, zoveel merkwaardige dingen, en er waren zoveel verrassende indrukken te verwerken, dat het meermalen onmogelijk was het gebeurde op de juiste wijze onder woorden te brengen. De opmerking van de mensen, die de genezing van de verlamde zagen: „Wij hebben heden ongelofelijke dingen gezien," Luk. 5 : 26, zal ook vaak onder de discipelen zijn gehoord. De slotverzen van Joh. 20 en 21, waarin verklaard wordt, dat Jezus nog *vele* andere tekenen voor de ogen zijner discipelen heeft gedaan, en dat de wereld zelve de boeken, die geschreven werden, niet zou kunnen

bevatten, indien deze één voor één beschreven werden, spreken ook duidelijke taal. Voorts begon de prediking van Petrus in een land, waar deze woorden en werken van Jezus bekendheid hadden gekregen. Het gerucht had daarbij ook zijn werk gedaan. De mensen hadden elkaar allerlei bijzonderheden meegedeeld, en zij waren in hun verbazing over de gebeurtenissen, waarbij zij betrokken waren, dikwijls tot gevolgtrekkingen gekomen, die enige tijd later weer onjuist geacht werden. De vraag bleef dus wat men van dit alles moest denken. Wat was er waar van de feiten, die meegedeeld werden en waarvan beweerd werd, dat ze in het Noorden van het land hadden plaatsgevonden? Wat was er waar van de verhalen, die de ronde deden over de opstanding van Jezus Christus? Wie had Hem gezien na Zijn dood, en was het getuigenis hierover betrouwbaar?

Op deze en meer vragen moesten de apostelen, Petrus voorop, het antwoord geven. Wie nu de hoorders ook mochten zijn, altijd moesten de hoofdzaken in het optreden en in het verlossingswerk van Christus belicht worden. Petrus volgde daarom in zijn prediking een bepaald *stramien*. Hoe *dit stramien* er heeft uitgezien, kunnen we nagaan aan de hand van enkele gegevens welke de apostel zelf daarvan heeft verstrekt. Allereerst Hand. 1 : 22: „te beginnen met de doop van Johannes tot de dag, dat Hij van ons werd opgenomen". Iets uitvoeriger spreekt Petrus zich uit in zijn toespraak op de Pinksterdag, Hand. 2 : 22—24. Een prachtig exposé wordt ons tenslotte gegeven aan het slot van de rede in het huis van Cornelius, Hand. 10 : 37—42. In een uitvoerige studie over het „karakter en de structuur van de grote redevoeringen, opgenomen in de Handelingen der apostelen", heeft H. N. Ridderbos o. m. met betrekking tot de drie toespraken van Petrus, opgenomen in Hand. 2, 3 en 10 aangetoond, dat deze vele gemeenschappelijke elementen bevatten. In alle drie redevoeringen wordt van Jezus de Nazarener getuigd, hoe Hij van God verordineerd is, wonderen deed, door de Joden gedood werd, door God opgewekt en thans verhoogd is in de hemel [12]). Zonder dus een zuiver chronologisch overzicht te geven van Jezus' arbeid, heeft Petrus blijkbaar steeds bepaalde programpunten ter uitwerking voor zijn prediking en onderricht gekozen.

Wat de taal betreft, waarin Petrus deze prediking heeft gebracht, zal stellig naast het Aramees ook aan het Grieks mogen worden gedacht. De ontwikkelingsgang van de christelijke kerk na de uitstorting van de Heilige Geest wijst er op, dat de prediking der apostelen van het begin af ook in de Griekse taal moet hebben plaats gevonden. Reeds in Hand. 6, waarin verhaald wordt van de tijd, toen de apostelen, vrijgelaten door het Sanhedrin, in de tempel en langs de huizen vrijmoedig het evangelie predikten, is sprake van Grieks-sprekende Joden. Deze groep, die uit diaspora Joden bestond, en als zodanig over eigen synagogen beschikte, Hand. 6 : 9 en van het Grieks als voertaal zich bediende en de Schriften van het oude verbond placht te lezen naar de vertaling van de Septuaginta, bracht bezwaar in met betrekking tot de verzorging der weduwen. S. Greijdanus heeft naar voren gebracht, dat de oorzaak van deze tegenstelling gezocht moet worden in het taalverschil [13]). Hij komt tot de conclusie, dat deze

---

[12]) *Geref. Theol. Tijdschrift*, 1934, p. 49—86 en 225—244.
[13]) S. Greijdanus, *Het gebruik van het Grieks door den Heere en Zijn apostelen in Palestina*, 1932, p. 30 v.v.

Grieks sprekende Joden zich niet van het Hebreeuws of Aramees hebben kunnen bedienen. Aangezien uit Hand. 6 : 1 met stelligheid mag worden afgeleid, dat ook uit deze groep van diaspora Joden mannen en vrouwen voor het evangelie van Jezus Christus waren gewonnen, moet hieruit volgen, dat de prediking in het Grieks is uitgegaan. Naar alle waarschijnlijkheid hebben de apostelen, inzonderheid Petrus, van het begin af evengoed in het Grieks als in het Aramees gepredikt. Zonder enige twijfel is Petrus, wiens uitspraak hem kenbaar maakte als een Galileeër, Matth. 26 : 73, en die afkomstig was uit de landstreek, waar reeds lang het Aramees en het Grieks naast elkaar voortleefden, capabel geweest om zich in het Grieks uit te drukken [14]. Het ligt ook voor de hand, dat Petrus zijn toespraak ten huize van Cornelius, de hoofdman van de Italiaanse afdeling in Caesarea, in het Grieks heeft gehouden, Hand. 10 : 28—43.

Niet alleen heeft Petrus bij zijn prediking voortdurend een bepaald stramien gevolgd, hij heeft zich ook van stereotype vormen bediend.

Terecht heeft F. W. Grosheide er op gewezen, dat aan het begin van onze jaartelling in nagenoeg alle landen rondom de Middellandse Zee het streven bestond, om godsdienstige stoffen mondeling over te leveren en te bewaren in stereotype vorm, d. w. z. zó, dat niet slechts de inhoud, maar ook de woorden vast stonden [15]. Deze prediking was bij het volk bekend en ook voor het gewone volk geschikt. Zelfs al behoefde men niet ingedeeld te worden in de ongetwijfeld grote groep van analphabeten, dan nog was een stereotype voordracht een prachtig middel om iets te doen onthouden, want de boekrollen waren schaars en kostbaar. Uit de teksten van vele der christelijke amuletten kan ook afgeleid worden, dat deze niet werden afgeschreven van een bestaand handschrift, maar werden vastgelegd op papyrus of perkament, zoals deze „in het gehoor" lagen [16].

Met deze stereotype prediking waren de apostelen van jongsaf vertrouwd. Het onderricht van de Farizeeën geschiedde practisch geheel op deze wijze. „Door eindeloos herhalen werden de voorschriften der traditie de leerlingen ingeprent en door de leerlingen weer mondeling overgeleverd. Het ganse onderwijs was er op gericht, dat de leerling de leerstof geheel in dezelfde woorden zou onthouden en later zelf overgeven, als hij haar van zijn oudsten had ontvangen. De grootste verdienste voor de leerling was, te zijn als de put, die met kalk was dichtgemaakt, zodat geen druppel verloren kon gaan" [17]. Een belangrijk deel van de stof, die in de Talmoed bewaard is, is op deze wijze zeker gedurende enkele eeuwen mondeling doorgegeven van de ene generatie naar de andere.

Petrus is geboren en getogen in een land, waar deze Schriftgeleerden een toonaangevende groep van de bevolking uitmaakten, en waar het onder-

---

14) E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 1907, p. 86. „Die hellenistische Gebiete begrenzten nicht nur Palästina auf allen Seiten, sondern schoben sich auch weit in das Land herein (Samaria, Skythopolis). Eine stete Berührung mit ihnen war unvermeidlich".

15) F. W. Grosheide, *Enkele opmerkingen over het synoptische vraagstuk* in *Geref. Theol. Tijdschrift*, 1915/16, p. 180. Idem: *The synoptic problem*, in: *The evangelical Quarterly*, III, 1931, p. 57—69.

16) H. Mulder, *De canon en het volksgeloof*, 1954.

17) F. W. Grosheide, *Enkele opmerkingen*, p. 180. Aboth, II, 8. vgl. E. Schürer, *Geschichte*, p. 385 vv.

wijs van deze mannen van de grootste betekenis werd geacht voor iedere Israëliet. Of Petrus direct dan wel indirect van het leeronderricht der Schriftgeleerden geprofiteerd heeft, is niet te zeggen. De vragen, die de discipelen bij verschillende gelegenheden gesteld hebben, wijzen er wel op, dat het onderricht van de Farizeeën niet aan deze mannen is voorbijgegaan.

In elk geval is de *methode* van hun onderwijs hem niet vreemd geweest. In de tijd, toen de predikers van het evangelie zich aan de hun gegeven opdracht wijdden, was de ontwikkeling van de wet onder leiding van de Schriftgeleerden reeds in volle gang. Als men zich houdt aan de veel gevolgde indeling van vier generaties van tannâim, die aan de tot stand koming van de Misjnâ hebben bijgedragen, kan men zeggen, dat het optreden van de apostelen min of meer samenvalt met de oudste tannâim.

Nog onder het optreden van Herodes de Grote (37—4 v. Chr.) leefden Hillel en Sjammai, die in de Misjnâ vele malen genoemd worden en een belangrijke plaats innemen [18]). Met deze mannen heeft ook de schoolvorming een eigenaardige splitsing gekregen. De school van Hillel en de volgelingen van Sjammai stonden met hun meningen vaak lijnrecht tegenover elkaar. Meestal heeft Hillel zijn aanhangers de mildere uitlegging van de wetswoorden op het hart gebonden, terwijl Sjammai voor de strengere opvatting koos.

Terwijl deze strijd over de verklaring van de wet onder Israël de gemoederen soms in heftige beroering bracht en aanleiding gaf tot eindeloze en ook uitzichtloze discussies, moesten de discipelen als getuigen van Jezus Christus onder het volk werkzaam zijn.

Ze stonden daarbij voor grote moeilijkheden. Hadden de Schriftgeleerden een grote hoeveelheid mondeling overgeleverde stof tot hun beschikking en moesten zij deze door middel van bepaalde, nauwkeurig omschreven regels van uitlegging vasthouden en doorgeven, opdat de gehele wet ongerept aan de volgende geslachten zou mogen worden overgedragen, de apostelen moesten het getuigenis van Jezus' woorden en werken prediken. Zij moesten spreken over wat zij gehoord en gezien hadden. Het ging dus niet slechts over wat de Here gesproken had, over de twistgesprekken, die Hij meermalen had met Schriftgeleerden en Farizeeën, ook niet alleen over de toespraken, die de Here tot de verzamelde menigte had gehouden over de vervulling van de profetie en over de grote toekomstverwachtingen, maar niet minder over een juiste en betrouwbare weergave van de wonderen, die de Here had verricht als tekenen van Zijn messiaanse werk.

Hierbij mogen twee dingen niet uit het oog worden verloren. Geplaatst tegen de achtergrond van de onderwijsmethode van de Schriftgeleerden, kan het niet anders of ook de prediking der apostelen werd gegeven in stereotype vormen. Aangezien de mondelinge leer in het optreden van de Joodse wetgeleerdheid bij de oudste tannâim als de meest verkieslijke gold en deze door eindeloze herhaling en veelvuldige geheugenoefening een grote mate van betrouwbaarheid bleek te bezitten, waren de apostelen als vanzelf op deze methode aangewezen. Zou het volk werkelijk weten, wat Jezus gezegd en gedaan had, en zou het enig inzicht krijgen in de gang van het verlossingswerk, dan was een stereotype herhaling van de gebeurtenissen en redevoeringen onmisbaar.

---

[18]) L. Palache, *Inleiding in de Talmoed*, 1922, p. 41—43.

In de tweede plaats moet hier opnieuw het licht vallen op de persoon van Petrus. Evenals bij de verschillende generaties van tannâim telkens enkele personen sterk naar voren treden en zo b.v. een stempel zetten op de arbeid in een bepaalde periode, zo heeft Petrus dat gedaan in de begintijd van de christelijke kerk.

De evangelische traditie heeft ongetwijfeld door het optreden van deze apostel een bepaalde vormgeving ontvangen. Rekent men, dat Petrus vanaf de uitstorting van de Heilige Geest tot zijn arrestatie door Herodes en zijn wonderlijke bevrijding uit de gevangenis nagenoeg onafgebroken in Jeruzalem en het Joodse land heeft gewerkt, en dat hij gedurende al die tijd leiding heeft gegeven, dan moet de omvang van deze arbeid niet gering geacht worden. Uit de aard der zaak krijgen we in het eerste deel van de Handelingen der apostelen van deze activiteit met betrekking tot de constante vormgeving der evangelische stof weinig te horen. Van een periode van naar schatting veertien jaren worden slechts enkele markante bijzonderheden verhaald. Wil men de geweldige invloed, die Petrus ook in dezen oefende, enigszins beter verstaan, dan is het nodig de evangeliën zelf, speciaal de eerste drie, op dit punt nauwkeurig te onderzoeken. In de vaste volgorde der gebeurtenissen, in de gelijkheid van uitdrukking weerspiegelt zich voor een belangrijk deel het stramien, dat Petrus volgde bij zijn prediking.

Natuurlijk hebben ook de andere apostelen aan de prediking deelgenomen en vinden we ook van hun arbeid de neerslag in de synoptische evangeliën. Ik denk hier, om een sprekend voorbeeld te kiezen, met name aan de hoofdstukken, die in het derde evangelieverhaal voorkomen en gewoonlijk als de z.g. grote inlassing worden aangeduid, Luk. 9 : 51—18 : 14. Verschillende van de hier genoemde gebeurtenissen vindt men in dezelfde, of in min of meer genuanceerde vorm wel bij Mattheüs [19]), maar in het evangelie naar Markus komen parallelle beschrijvingen zo goed als in het geheel niet voor. Aangezien de tweede evangelist in zeer bijzondere zin de prediking van Petrus moet hebben weergegeven, is het waarschijnlijk, dat de gegevens, die Lukas in de „grote inlassing" heeft verwerkt, teruggaan op mededelingen van de andere discipelen. In dit verband is het ook van belang, dat juist in de hier bedoelde hoofdstukken van het evangelie naar Lukas zo vaak de uitspraak voorkomt: „Hij zei tot zijn discipelen", vgl. Luk. 9 : 44; 11 : 1, 5; 12 : 1; 12 : 22; 16 : 1; 17 : 1. Petrus treedt daarentegen geheel terug. Zijn naam komt in deze capita slechts eenmaal voor, Luk. 12 : 41, als terloops, bij het stellen van een vraag [20]).

Doch dit alles neemt niet weg, dat er in de synoptische evangeliën zeer veel gemeenschappelijks is te vinden, en juist deze sterke overeenkomsten wijzen naar een gemeenschappelijke bron: de stereotype prediking van Petrus. Wat de inzet is van de arbeid der apostelen na de uitstorting van de Heilige Geest: „maar Petrus stond met de elven op, en hij verhief zijn stem", Hand. 2 : 14, kan ook van de synoptische evangeliën in het algemeen gezegd worden: de prediking van Petrus domineert daarin.

In het land, dat zich met de bestudering van de wet bezig hield naar de

---

[19]) Vgl. de afzonderlijke pericopen en de tabellen o. a. bij W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, 1946, p. 84—87.

[20]) Vgl. hiervoor ook mijn: *Het synoptisch vraagstuk*, 1952, § 3, p. 32.

regels van Hillel of van Sjammai, en dat betrokken werd bij de vragen van een mildere of strengere uitleg in het leeronderricht der Schriftgeleerden, kwam Petrus, omgeven door de andere apostelen, naar voren om te getuigen van Jezus Christus, om te spreken van de vervulling van de wet. Naast de eeuwenoude traditie uit de scholen der schriftgeleerdheid moest een nieuwe traditie worden gevormd. De vreugdeboodschap van het heil in Christus moest eveneens, ook al bij gebrek aan schriftelijke fixering, in een stereotype vorm worden bewaard.

Aan de andere kant moet ook bedacht worden, dat Petrus bij deze evangelische traditie bezig was als representant van Hem, Die leerde als gezaghebbende en niet als hun schriftgeleerden, Matth. 7 : 29. Petrus trad op als *apostel* van Jezus Christus, d. w. z. hij stond bij de grote opdracht die vervuld moest worden, vrijer dan de Schriftgeleerden, die zich alleen beroepen konden op de autoriteit van vorige geslachten. Bij laatstgenoemden gold de regel, dat de behandelde stof onveranderd in dezelfde vorm moest worden gereproduceerd. Voor Petrus lag deze kwestie beslist anders. Van slaafse herhaling kon bij hem geen sprake zijn. Toen het evangelie de wereld inging en niet alleen de Joden maar ook de heidenen met deze goede tijding in aanraking kwamen, traden als gevolg hiervan ook nuanceringen op in de prediking. Wat aan Joden duidelijk was, was het voor heidenen niet direct. Wat te Jeruzalem algemeen bekend was, moest in overzeese gebieden nader toegelicht worden. In die zin heeft de prediking van Petrus, afgezien nog van de schriftelijke optekening daarvan door verschillende personen met uiteenlopende bedoeling, reeds de nodige afwisseling moeten vertonen. Ook al bleef de stereotype volgorde der gebeurtenissen ongewijzigd, en al werd het zelfde stramien steeds gevolgd, de overeenkomst in zinsbouw en woordkeus kon soms verdwijnen, om door verklarende en toelichtende uitdrukkingen te worden vervangen. Hier golden nieuwe regels tegenover de oude „afleidingsregels", waaraan de Schriftgeleerden bij hun wetsuitlegging zich onveranderd dienden te houden. Het evangelie werkte ook in dat opzicht bevrijdend en in het onderwijs der apostelen werd met een nieuwe vormgeving rekening gehouden, waarin de eisen, die voor het uitdragen van de boodschap onder alle volken golden, verwerkt waren.

* * *

Wie aldus de prediking van Petrus als de dominerende factor ziet bij de teboekstelling van de synoptische evangeliën, ontkomt aan de moeilijkheden, die zowel bij de traditie-hypothese als de twee-bronnen-hypothese en al de daarop gebaseerde overwegingen, feitelijk onoplosbaar blijken te zijn. Wat het eerste betreft, is de traditie-hypothese niet bij machte een bevredigende verklaring te geven van de overeenkomst en het verschil in volgorde van de gemeenschappelijke historische stof in de synoptische evangeliën. Men moet in dat geval immers verklaren, dat de eerste evangelisten, geheel onafhankelijk van elkaar een stof, zo omvangrijk als bijna het gehele evangelie naar Markus in vrijwel precies dezelfde volgorde konden reproduceren uit de overlevering. Dat niet alleen. Men moet tegelijk aantonen, dat de overeenstemming in volgorde inzake de verhaalstof van de synoptici op dezelfde wijze in de mondelinge traditie moet zijn vastgelegd.

Wanneer men nu van de prediking van Petrus uitgaat, vallen de zo juist genoemde bezwaren weg. Dat er een constante volgorde in de verhaalstof aanwezig is, is vanuit dit gezichtspunt niet langer verwonderlijk. Evenmin, dat Mattheüs en Lukas slechts in die gedeelten overeenstemming in de volgorde van de verhaalstof vertonen, die ook bij Markus wordt aangetroffen. Petrus staat daarachter. Hij sprak volgens een vast schema van Christus' wonderen en werken in het gehele Joodse land. Bij dit schema hebben de schrijvers, die als de synoptici bekend zijn geworden, zich aangesloten.

En wat de twee-bronnen-theorie aangaat, deze heeft, bij alle variaties en rectificaties, die zich in de loop der tijden hebben voorgedaan, het in geding zijnde vraagstuk nooit tot oplossing kunnen brengen. Overziet men al de pogingen, die in een periode van ruim een eeuw zijn ondernomen om tot een definitieve verklaring te komen, dan moet geconstateerd worden, dat men daarvan verder dan ooit verwijderd is.

Het minutieuze onderzoek en de nieuwe onderscheidingen zowel in „bronnen" als „oer-evangeliën" en wat dies meer zij, hebben duidelijk gemaakt, dat de twee-bronnen-hypothese in zijn oorspronkelijke vorm niet is te handhaven, en dat al de voorgestelde aanvullingen en splitsingen zeer aanvechtbaar blijken te zijn.

Wanneer men nu Petrus ziet als de grote woordvoerder der apostelen, en de hoofdinhoud van Petrus' prediking ziet neergelegd in de geschriften der synoptici, kan men heel de ingewikkelde bronnensplitsing, waarbij ettelijke letters van het alfabet dienst moeten doen, laten voor wat ze is en op een heel wat waardiger wijze spreken over de litteraire werkzaamheid der evangelisten, dan op het standpunt van de onderlinge gebruikstheorie mogelijk is. Speciaal de betrouwbaarheid van Mattheüs en Lukas, die naar het oordeel van hen, die de twee-bronnen-hypothese aanhangen, nogal aan twijfel onderhevig is, komt nu veel beter tot uitdrukking.

Intussen wil hiermee niet gezegd zijn, dat met de aanvaarding van de stereotype prediking van Petrus, in één keer alle moeilijkheden zijn verdwenen. Wel meen ik echter te kunnen volhouden, dat deze moeilijkheden, voorzover ik ze tot dusver heb kunnen onderzoeken, op een bevredigende wijze ontward en verklaard kunnen worden.

* * *

Als één van de eerste punten moet, naar het mij voorkomt, in discussie komen de verhouding Petrus—Mattheüs. In allerlei besprekingen van mijn geschrift „Het synoptisch vraagstuk", waarin de prediking van Petrus als gemeenschappelijk uitgangspunt der synoptische evangeliën naar voren werd gebracht, bleek men ernstig bezwaar te hebben tegen de visie, dat Mattheüs zich in zijn evangeliebeschrijving van het onderricht van Petrus zou hebben bediend en zich daarbij zou hebben aangesloten. A. Drubbel b.v. heeft zijn bezwaren als volgt geformuleerd: „Mattheüs is evenals Petrus en de overige apostelen door Jezus onderricht en gevormd, hij ontving evenals zij de zending om te prediken, en ontving daartoe evenals de overige apostelen, de Heilige Geest. Noch Mattheüs noch zijn medeapostelen behoefden voor hun werk klaar gemaakt te worden door Petrus. We zijn er daarom volstrekt niet van overtuigd, dat Mattheüs het jarenlange onderricht van

Petrus gevolgd heeft, maar wel dat Mattheüs in het besef van zijn zending onderricht gegeven heeft" [21]).

De bezwaren van verschillende andere recensenten liggen vrijwel in dezelfde lijn.

Deze moeilijkheden verdwijnen echter, als men zich de positie van beide genoemde discipelen goed indenkt. Het moet zonder meer toegestemd worden, dat ook Mattheüs door het leeronderricht van de Here Jezus gevormd werd, en eveneens, dat deze discipel evenals de anderen aan het uitdragen van het getuigenis inzake het verlossingswerk van de Zoon des mensen heeft deelgenomen.

Mattheüs is echter eerst discipel geworden, nadat de Here tal van tekenen en wonderen had gedaan. Hij behoort niet tot de eersten, die geroepen werden tot de kring van jongeren, Matth. 9 : 9—13. Ook treedt hij in de evangeliën nimmer op de voorgrond. De bescheiden plaats, die Mattheüs in de prediking heeft ingenomen, wordt ook in de oud-kerkelijke overlevering op dezelfde wijze teruggevonden. In de apostellegenden wordt zijn naam meermalen met die van Matthias, die na de hemelvaart van Jezus, de plaats, door Judas lediggelaten, in de kring der discipelen moest vervullen, verwisseld. Volgens de overlevering zou Mattheüs het evangelie in Ethiopië hebben verkondigd. Eenzelfde activiteit wordt door de traditie echter ook weer aan Matthias toegeschreven [22]). Uit alles blijkt, dat Mattheüs, — en dit juist in tegenstelling tot Petrus, in de verkondiging van Jezus' woorden en werken niet een vooraanstaande plaats heeft ingenomen.

Dit wordt door de schrijver van het eerste evangelieverhaal ook beklemtoond. Hij is de enige, die bij de vermelding van de namen van de discipelen niet slechts, zoals de andere evangelisten Petrus voorop doet gaan, maar hieraan nog toevoegt, dat deze discipel „de eerste" was, Matth. 10 : 2.

Mattheüs beschrijft voorts de geschiedenis van zijn eigen roeping, afgezien van een kleine toevoeging, in nagenoeg dezelfde woorden, die de evangelisten Markus en Lukas ook bezigen, Matth. 9 : 9—13, vgl. Mark. 2 : 14—17 en Luk. 5 : 27—32.

Hierdoor wordt geïllustreerd, hoe Mattheüs zich gerefereerd heeft aan de prediking van Petrus. Blijkens het evangelie naar Markus behoorde het verhaal van Mattheüs' roeping tot de hoofdinhoud van Petrus' prediking. Markus schreef immers als de tolk van Petrus [23]). Van deze prediking is Mattheüs uitgegaan, zozeer zelfs, dat hij de geschiedenis van zijn komen tot Jezus, niet op een dramatische wijze ging beschrijven, maar zich heel simpel bij de woordkeus van de woordvoerder der discipelen aansloot. Petrus heeft van het gebeurde een zakelijk juiste weergave in zijn toespraken vastgelegd en Mattheüs heeft er, bescheiden als hij is, geen behoefte aan gehad, daarvoor een andere beschrijving in de de plaats te stellen.

Wel heeft deze evangelist, zoals hij meermalen heeft gedaan, uit de schat van eigen herinnering een bijzonderheid toegevoegd, die men bij Markus niet zal aantreffen. Mattheüs verklaart n.l. dat in de discussie in het huis

---

[21]) Adr. Drubbel, M.S.C. in een bespreking van: *Het synoptisch vraagstuk*, in: Ons geestelijk leven, Tijdschrift voor ascese en mystiek, 1 Juli 1953.
[22]) A. M. Brouwer, *De vier Evangelisten*, 1931, p. 100.
[23]) *Eus. Hist. Eccl.*, III, 39, 15.

van de tollenaar ook dit woord de Farizeeën is toegevoegd: ,,Gaat heen en leert, wat het betekent: Barmhartigheid wil ik en geen offerande", Matth. 9 : 13. Soortgelijke aanvullingen, gegrond op herinnering of persoonlijke waarneming, vindt men vele malen bij vergelijking van de eerste twee evangeliën. Markus, die evenals Lukas geen oog- en oorgetuige was, heeft zich gericht naar de mededelingen, welke Petrus in zijn toespraken deed, terwijl Mattheüs, die zich eveneens aan het stramien van deze apostel hield, toch op verschillende wijze enige typeringen en aanvullingen kon geven. Zo spreekt Mattheüs van twee bezetenen in het land der Gadarenen, Matth. 8 : 28—34, van twee blinden bij Jericho, Matth. 20 : 29—34, Markus slechts van één bezetene en één blinde, Mark. 5 : 1—20, 10 : 46—52. Blijkbaar heeft Petrus in zijn prediking de volle nadruk willen leggen op Jezus' macht over de onreine geesten en over alle ziekte en kwaal, terwijl Mattheüs, die bij de gebeurtenissen tegenwoordig was, schrijven kon, dat het in feite om twee mannen ging [24]).

Markus zegt, dat Jacobus en Johannes tot Jezus kwamen om te vragen naar de plaatsen aan de rechter- en linkerzijde in 's Heren Koninkrijk, Mark. 10 : 35—45. Mattheüs preciseert dit als ooggetuige, door er aan toe te voegen, dat de moeder van de zonen van Zebedeüs hierbij op de voorgrond trad, Matth. 20 : 20—28, Petrus heeft alle nadruk gelegd op de vraag van deze discipelen, terwijl Mattheüs als bijzonderheid vermeldt, dat hierin de moeder gekend was. Markus zegt, als tolk van Petrus, dat enige mannen in het proces voor de Hoge Raad om de gevangenneming van Jezus een vals getuigenis aflegden, Mark. 14 : 58, maar Mattheüs, die zich deze gebeurtenissen heel goed weet te herinneren, verklaart, dat er twee waren, Matth. 26 : 61. De geschiedenis van de vervloeking van de vijgeboom door de Here bij Jeruzalem wordt zowel door Mattheüs als Markus verhaald. Maar Mattheüs, die van dit gebeuren getuige was, deelt mee, dat de discipelen zich verwonderden over deze verdorring, Matth. 21 : 20 vgl. Mark. 12 : 14.

In dezelfde lijn liggen de mededelingen over Petrus, die bij Mattheüs alleen voorkomen. Petrus heeft uit de aard der zaak in zijn prediking niet veel willen zeggen over gebeurtenissen, waarin hij zelf een bijzondere eervolle rol vervulde. Voor Mattheüs was er echter geen enkel bezwaar in zijn schriftelijke optekening ook hierop het licht te laten vallen. Zo verhalen zowel Mattheüs als Markus, hoe Jezus eens in de nacht over de zee ging naar zijn discipelen, die zich in het scheepje aftobden om vooruit te komen, Matth. 14 : 22, 23 en Mark. 6 : 45, 46. Maar Mattheüs vertelt, hoe Petrus uit het schip ging en op het water liep om bij Jezus te komen.

Markus sluit in de weergave van de gebeurtenissen te Caesarea Philippi onmiddellijk na de belijdenis van Petrus af, Mark. 8 : 27—30, maar Mattheüs spreekt vervolgens van de unieke positie, die Petrus in de kring der discipelen zal gaan innemen, Matth. 16 : 17—19. De geschiedenis van het betalen van het hoofdgeld vindt men alleen in het evangelie naar Mattheüs. De reden ligt in zekere zin voor de hand. Petrus speelt hierin een voorname rol, Matth. 17 : 24—27. Bij overweging en verwerking van deze

---

24) Prof. Dr J. Th. Ubbink merkte tijdens de bespreking nog op, dat Mattheüs als tollenaar gewend was de bepalingen van het tariefstelsel nauwkeurig toe te passen. Hij lette steeds op het aantal en registreerde dit zorgvuldig.

gegevens schijnt het niet moeilijk vol te houden, dat Mattheüs de prediking van Petrus als grondslag en uitgangspunt van zijn evangeliebeschrijving heeft genomen.

Is Mattheüs een bescheiden figuur onder de discipelen, ongetwijfeld was hij tegelijk één van de eerst aangewezen personen om het evangelie te schrijven. Hij had, misschien meer dan één van de andere discipelen op dat tijdstip, de pen leren hanteren als tollenaar en daardoor een scholing gekregen, die hem, ook bij het optekenen van de prediking van Petrus in een goed gecomponeerd verhaal, uitstekend te pas kwam [25]).

* * *

Eén van de belangrijkste kwesties bij de beoordeling van het synoptisch vraagstuk in het algemeen en van de twee-bronnen-hypothese in het bijzonder is de overeenstemming tussen Mattheüs en Lukas in afwijking van Markus. Juist in die pasages, waarin Mattheüs en Lukas zich in de weergave van de verhaalstof bij Markus aansluiten, wijken zij in de weergave van deze stof herhaaldelijk op ongeveer dezelfde wijze van Markus af.

E. de Witt Burton heeft een nauwgezet onderzoek hiernaar ingesteld en is tot de conclusie gekomen, dat de evangelisten Mattheüs en Lukas in 175 zinnen in totaal 275 woorden gelijkluidend of nagenoeg gelijkluidend hebben, waar Markus een andere woordkeus heeft [26]). Hawkins is in zijn Horae Synopticae ongeveer tot hetzelfde resultaat gekomen [27]). B. H. Streeter heeft in zijn bekend werk: „The four Gospels" deze gehele aangelegenheid in den brede behandeld [28]). Hij bespreekt daarbij eerst een aantal niet ter zake doende en onbelangrijke overeenkomsten in de redactie van de eerste en derde evangelist. Sommige van deze overeenkomsten vloeien bijv. voort uit een kleine wijziging in de zinsbouw, uit een overgang van de eerste in de derde persoon of omgekeerd, enz. Daarnaast zijn er echter ook een aantal frappante overeenkomsten bij Mattheüs en Lukas in tegenstelling tot de beschrijving van Markus, zodat Streeter zijn hoofdstuk, waarin hij deze kwesties bespreekt ook betitelt „Matthew and Luke against Mark."

Om deze overeenkomst in redactie tegenover het evangelie naar Markus te kunnen verklaren, heeft men wel aangenomen, dat zowel Mattheüs als Lukas een andere versie van dit evangelie tot hun beschikking zouden hebben gehad, dan wij kennen. Men meende zelfs te kunnen verklaren, dat hier niet aan een oer-Markus mocht worden gedacht, dus aan een evangelie-

---

[25]) In het onlangs verschenen werk van L. Vaganay over het synoptisch vraagstuk, — een boek, dat van Rooms-katholieke zijde inmiddels werd aangeprezen als een klassiek werk over deze materie — wordt er zonder meer van uitgegaan, dat de mondelinge prediking van Petrus van invloed moet zijn geweest ook bij het schrijven van het evangelieverhaal door Mattheus. L. Vaganay, *Le problème synoptique, Une hypothèse de travail,* 1954, p. 34, 35. Vgl. ook L. Cerfaux, *Le problème synoptique, à propos d'un livre récent,* in: Nouvelle Revue Théologique, Mai 1954, no. 5, p. 494—506.

[26]) E. de Witt Burton, *Principles of Literary Criticism of the synoptic Problem,* p. 17.

[27]) Hawkins, *Horae synopticae,* p. 208 v.v.

[28]) B. H. Streeter, *The four Gospels,* 1951[7], p. 295—334, Ch. XI, The minor agreements of Matthew and Luke against Mark.

beschrijving, die aan het ons bekende zou zijn voorafgegaan, maar aan een latere redactie van het evangelieverhaal, dat wij bezitten. Een oer-Markus kon, zo oordeelde men, niet in aanmerking komen, omdat de bij Mattheüs en Lukas opgemerkte afwijkingen van Markus niet op een primitieve, maar op een verdergevorderd stadium van de traditie wijzen. Aangezien ons van deze onderling verschillende redacties van het evangelie naar Markus niets bekend is, en we hier enkel hypothesen kunnen opstellen, heeft men over het geheel het onbevredigende van deze verklaring grif toegegeven.

Streeter gooit het over een andere boeg en meent, dat aan tekstcorruptie moet worden gedacht. De afschrijvers, die al maar bezig waren, evangeliën over te schrijven, zouden Mattheüs en Lukas met elkaar in overeenstemming hebben gebracht. Gaat men de door Streeter uitvoerig geanalyseerde gevallen na, dan lijkt het bij verschillende teksten toch wel ver gezocht, steeds de oplossing in de richting van tekstcorruptie te moeten zoeken. Het gaat daarbij immers niet slechts om vervanging van de ene praepositie door een andere, om wijziging in de volgorde van woorden, het al of niet gebruiken van het lidwoord enz., maar om veel ingrijpender verschillen ten aanzien van de door Markus gekozen formulering.

We hebben hier één van de aspecten van de twee-bronnen-theorie, die de aanhangers van deze hypothese voor zeer grote moeilijkheden stelt. Hoe moet het toch verklaard worden, dat Mattheüs en Lukas, die onafhankelijk van elkaar Markus als bron voor hun verhaalstof gebruikt heten te hebben, onderling in belangrijke mate in hun redactie van deze gebeurtenissen, overeenstemmen?

Het komt me voor, dat de oplossing voor deze moeilijkheden in een andere richting ligt. We kunnen de twee-bronnen-theorie hier buiten beschouwing laten, en denken aan de eerste lezers, die de schrijvers van de evangeliën zich voor ogen gesteld hebben.

Mattheüs richt zich tot de Joden, Markus neemt de prediking van Petrus tot de heidenen te Rome op, en Lukas schrijft aan de „godvrezende" Theophilus [29]), d. w. z. Mattheüs en Lukas richten zich beide tot mensen, die òf wel Joden waren òf wel van de Joodse religie op de hoogte waren.

Gaat men vanuit dit gezichtspunt de reproductie van de prediking van Petrus in hun geschriften na, dan blijkt, dat de overeenkomsten van deze evangelisten hieruit verklaard kunnen worden. In de geschiedenis van het dochtertje van Jaïrus en de vrouw, die aan bloedvloeiingen leed, spreken Mattheüs en Lukas van „de kwast van zijn kleed", Markus enkel van zijn kleed, Matth. 9 : 20, Luk. 8 : 44, vgl. Mark. 5 : 27. Tegenover Joden en „Godvrezenden" kon zonder bezwaar deze technische aanvulling worden gegeven. In Matth. 14 : 1 en Luk. 11 : 7 wordt gesproken over Herodes, „de viervorst", in Mark. 6 : 14 enkel van „koning Herodes". Joden en Godvrezenden, die de ingewikkelde verhoudingen in de regering over het Joodse land kenden, wisten, wat een „viervorst" was, terwijl dit voor de bevolking te Rome minder duidelijk moest zijn.

In Matth. 16 : 4 en Luk. 11 : 29 wordt gezegd, dat het boos en overspelig geslacht een teken verlangt en dat het geen teken zal ontvangen dan het teken van Jona. Mark. 8 : 12 volstaat daarentegen met de vraag: waartoe

---

29) H. Mulder, *Theophilus, de „Godvrezende"* in: *Arcana Revelata*, 1951, p. 77—89.

begeert dit geslacht een teken? en met het onmiddellijk aansluitende antwoord: voorwaar, Ik zeg u: aan dit geslacht zal voorzeker geen teken gegeven worden! Over Jona wordt met geen woord gerept. Wat zouden de hoorders te Rome, die van Jona nimmer hoorden, in tegenstelling tot de Joden en de „Godvrezenden" ook met Jona moeten aanvangen?

In Matth. 22 : 35 en Luk. 10 : 25 komt een wetgeleerde naar voren om de vraag te stellen: Meester, wat is het grote gebod in de wet? Mark. 12 : 28 daarentegen laat een vraag stellen door een der Schriftgeleerden. Ook de vraag is afwijkend van de zo juist genoemde: welk gebod is het eerste van alle. Markus bezigt nimmer de uitdrukking: wetgeleerde (νομικος) evenmin het woord: „wet". Voor Mattheüs en Lukas was dit geen bezwaar.

Evenzo wordt in Matth. 17 : 17 en Luk. 9 : 41 gesproken van een ongelovig en „verkeerd" geslacht, dat door de Here moet worden verdragen, terwijl Mark. 9 : 19 alleen van een ongelovig geslacht melding maakt. Markus laat de nadere aanduiding: διεστραμμενη verdraaid, ontaard, waardoor het volk Israël in zijn ongeloof zich openbaarde, achterwege.

Hiermee zijn de meest typerende overeenkomsten tussen Mattheüs en Lukas in hun afwijken van de verhaalstof van Markus opgesomd, en naar we menen, ook verklaard.

De tekst, die door Mattheüs en Lukas wordt weergegeven, zal tot de oorspronkelijke inhoud van de prediking van Petrus moeten worden gerekend. Er was, gezien de eerste lezers van hun geschriften, geen enkele moeilijkheid te verwachten indien deze gegevens onveranderd werden overgebracht. Toen Petrus zich echter later weer tot de heidenen richtte en Markus hiervan verslag deed, diende deze prediking op bepaalde punten verduidelijkt te worden en een andere woordkeus te worden gevolgd.

* * *

Voorts is het gewenst na te gaan of de prediking van Paulus enige gegevens bevat inzake het door ons behandelde vraagstuk. O. i. moet deze vraag in bevestigende zin worden beantwoord.

Van de grote redevoeringen van Paulus, die door Lukas zijn opgenomen in de Handelingen der apostelen is die, welke de apostel gehouden heeft te Antiochië in Pisidië voor ons onderwerp één van de belangrijkste. Deze rede is, zoals uit de aanhef blijkt, gericht tot Joden en Godvrezenden in de synagoge, Hand. 13 : 16—41. De andere redevoeringen, waarvan Lukas verslag doet, zijn uitgesproken op de Areopagus, Hand. 17 : 22—31, te Milete tot de ouderlingen van Epheze, Hand. 20 : 18—35, bij de verantwoording voor het Joodse volk te Jeruzalem, Hand. 22 : 3—21, en voor koning Agrippa, Hand. 26 : 2—23. Uit deze korte opsomming volgt, dat de plaats en de historische situatie van laatstgenoemde redevoeringen een geheel andere is dan die van de prediking te Antiochië. In de synagoge gaat het om het getuigenis aangaande de Here Jezus Christus tot de Joden en tot hen, die tot de Joodse religie zich aangetrokken gevoelden, terwijl in de andere redevoeringen, gesproken wordt tot heidenen en Joden, maar dan onder zeer bijzondere omstandigheden. Hoofdinhoud is als gevolg hiervan bijv. een afwijzing van de religieuze beschouwingen van de heidenen (Athene), of een afscheidswoord (Milete), of een apologie (Jeruzalem) tot

het volk en eveneens later voor koning Agrippa. Analyseert men nu de prediking van Paulus te Antiochië, dan kan een vergaande overeenstemming opgemerkt worden, met het stramien, dat Petrus voor zijn toespraken bezigde. Dezelfde elementen, die in de prediking van Petrus, zoals die neergelegd is in Hand. 2, 3, en 10, worden gevonden, komen ook in de synagoge van Antiochië naar voren. Er wordt van de Here Jezus getuigd, hoe God uit het nageslacht van David Hem heeft doen voortkomen, hoe deze Heiland gepredikt is door Johannes, gedood door de Joden, door God opgewekt, gezien door de apostelen en thans verhoogd in de hemel en hoe de vergeving der zonden door Hem wordt geschonken. H. N. Ridderbos heeft nog bijzonder gewezen op de frappante overeenkomst van het bewijs, dat de aanhaling uit Ps. 16 op Jezus betrekking heeft, met datzelfde bewijs in Hand. 2. „Zowel in Hand. 13 : 35 als in Hand. 2 : 27 wordt n.l. Ps. 16 : 10 aangehaald en dan wordt in beide gevallen op het graf van David gewezen om te bewijzen, dat Ps. 16 op Jezus moet zien. Ook de groepering der elementen is in wezen gelijk" [30]). Deze redevoering herinnert dus in sterke mate, zowel in structuur als bewijsvoering aan de toespraken van Petrus.

In dit verband moet gewezen worden op het bijzondere contact, dat Paulus na zijn bekering met Petrus heeft gehad. Volgens een mededeling in Gal. 1 heeft Paulus, nadat hij eerst na de gebeurtenissen op weg naar Damascus, drie jaar in Arabië vertoefd had, bij zijn terugkeer Petrus in Jeruzalem opgezocht en is hij vijftien dagen bij deze apostel gebleven, Gal. 1 : 18, 19. Paulus stelt daarbij nadrukkelijk vast, dat hij in deze periode voorts alleen zag Jacobus, de broeder des Heren. De andere apostelen leerde hij toen niet kennen. Of deze in Jeruzalem waren op dat tijdstip of reeds hun missionaire werkzaamheid buiten het Joodse land waren begonnen, doet voor ons niet ter zake. Voldoende is te weten, dat Paulus juist met Petrus, de woordvoerder van de apostelen, vruchtbare en lange gesprekken heeft gehad. Via Petrus heeft de apostel der heidenen een uitvoerig en gedocumenteerd verslag ontvangen van de wondere gebeurtenissen, die plaats gevonden hebben vanaf de doop van Johannes, tot de dag, dat de Here werd opgenomen, Hand. 1 : 22. De conclusie ligt voor de hand: het stramien, dat Petrus volgde, is door Paulus vastgehouden, Hij heeft zich daarvan op zijn beurt bediend in de prediking, waartoe hij geroepen was. De treffende overeenkomst tussen de grote redevoeringen van Paulus met die van Petrus is een nieuw bewijs voor de stelling, dat het onderricht van Petrus van fundamentele betekenis geweest is voor de ordening en de vormgeving van de stof, die in de evangeliën bewaard is [31]).



30) Vgl. H. N. Ridderbos, *Karakter en structuur van de grote redevoeringen, opgenomen in de Handelingen der Apostelen,* in G.T.T., 1934, p. 229.
31) Vgl. ook: J. Holzner, *Paulus,* 1938, p. 82—87.

CRITISCHE OPMERKINGEN OVER DE „NIEUWE VERTALING" VAN HET OUDE TESTAMENT

DOOR

Dr NIC. H. RIDDERBOS

De nieuwe Bijbelvertaling, „op last van het Nederlandsch Bijbelgenootschap bewerkt door de daartoe benoemde commissies", heeft stormenderhand het terrein veroverd. 'k Meen, dat we ons daarin van harte hebben te verheugen, en dat er reden is de Here er voor te danken. 'k Heb vrijmoedigheid deze sterke uitdrukking te gebruiken, vooral, wanneer ik er aan denk, hoevele moeilijkheden de overgang tot een nieuwe Bijbelvertaling in andere landen (Amerika, Duitsland) met zich mee brengt. Het is een voorrecht, dat in Nederland een nieuwe vertaling is tot stand gekomen, die voor het overgrote deel van de Protestantse Christenheid alhier aanvaardbaar blijkt te zijn.

De „Nieuwe Vertaling" heeft vele goede eigenschappen. 'k Ga dat niet nader aantonen. Slechts één punt moge aangestipt worden. 'k Spreek hierbij, evenals in het gehele vervolg van het artikel, uitsluitend over de vertaling van het O. T. De vertalers zijn, wat genoemd kan worden, zeer conservatief geweest in hun tekstbehandeling [1]). En dat is een zeer gelukkige greep geweest.

Uiteraard blijft er critiek mogelijk. Eerbied voor het origineel eist, dat elke vertaling met zorgvuldigheid wordt gemaakt. Deze eis geldt zeer speciaal bij het vertalen van de Bijbel. En in nog weer zeer bijzondere zin geldt deze eis voor een Bijbelvertaling, die bedoeld is voor algemeen, ook voor kerkelijk gebruik. Een zeer hoog percentage van de Bijbellezers kent niet de grondtalen. Er moet alles aan gedaan worden, dat zij zich een zo nauwkeurig mogelijk beeld van het oorspronkelijke kunnen vormen.

Mijn oordeel is, dat deze uiterste zorgvuldigheid aan de Nieuwe Bijbelvertaling (nog) niet is ten koste gelegd. 'k Tracht dit oordeel hier te motiveren. Zoals wel blijken zal, heb ik in het geheel niet de N. V. systematisch bestudeerd. Dat zou een zee van tijd kosten. Bij vrij willekeurige gelegenheden heb ik punten, die mij opvielen, genoteerd. Mijn notities zijn hier gerangschikt in vijf rubrieken, waarvan de grenzen vloeiend zijn.

I. Het is natuurlijk als regel niet mogelijk een bepaald Hebreeuws woord telkens door hetzelfde Nederlandse woord te vertalen. Maar het is niet geoorloofd op een willekeurige wijze variatie in de vertaling aan te brengen. Ook hier moet gezegd worden: dit geldt bij iedere vertaling, maar speciaal bij een Bijbelvertaling, die voor algemeen gebruik bestemd is.

De N. V. heeft zich op dit punt een grote mate van vrijheid veroorloofd.

---

[1]) Het is te hopen, dat spoedig een lijst verschijnt van de plaatsen, waarop ze van M.T. zijn afgeweken.

Het zou mogelijk zijn bladzijden te vullen met het geven van voorbeelden. 'k Geef er slechts enkele.

a. Kanaän wordt driemaal ארץ חמדה genoemd. N.V. vertaalt Ps. 106 : 24 „het kostelijke land", Jer. 3 : 19 „een uitgezocht land", Zach. 7 : 14 „het liefelijke land" (St. Vert. driemaal „het gewenste land").

Zef. 3 : 5 gebruikt עולה en עול; N. V.: „onrecht" en „de verkeerde". Bij Mal. 2 : 6 treffen we precies het omgekeerde aan: dit vers gebruikt עולה en עון; N. V. vertaalt beide woorden door „ongerechtigheid".

N. V. spreekt 1 Kron. 23 : 4 van „opzieners en rechters", 26 : 29 van „beambten en rechters"; in het Hebreeuws staan beide malen dezelfde woorden.

Hetzelfde geldt van Deut. 4 : 12 („gestalte"), 15 vv. („gedaante"); 2 Sam. 5 : 19 („vroeg"), 23 („raadpleegde"); Ps. 10 : 3 („versmaadt"), 13 („smaadt")!; Ps. 29 : 1 („hemelingen"), 89 : 7 („goden"); Ps. 73 : 26 („erfdeel"), 119 : 57 e.a. („deel"); Ps. 119 : 8 („geheel en al"), 107 („al te zeer"), vgl. ook vs 51; Ps. 149 : 4 („kronen"), Jes. 60 : 7, 9 („luister verlenen"). Vgl. nog Ex. 23 : 17 met Ex. 34 : 23; Ps. 104 : 33 met 146 : 2; Ps. 107 : 35 met Jes. 41 : 18.

Zoals gezegd, dit zijn enkele voorbeelden, waar ik toevallig op gestuit ben. Het heeft weinig zin, dit hier meer systematisch uit te werken. Zij, die bezig zijn de concordantie op de N. V. te bewerken, zullen er wel meer van kunnen vertellen.

b. Deze willekeur is vooral hinderlijk in bepaalde gevallen. In dit verband moge ik vermelden de artikelen van F. H. Breukelman, „In de Waagschaal", VIII, no 9 vv. 'k Ga niet in alles met Breukelman mee, maar er zijn in zijn artikelen m. i. zeer waardevolle elementen. Hij behandelt gedeeltelijk dezelfde verschijnselen, als hier aan de orde gesteld worden, maar gaat er veel dieper op in, dan in het bestek van dit artikel mogelijk is. Hij wijst er o. m. terecht op, dat de Hebreeuwse auteurs in verschillende gevallen een bepaald woord opzettelijk meer dan eens gebruiken, en dat dit in een vertaling moet gerespecteerd worden. Breukelman ontleent zijn voorbeelden vooral aan de historische boeken. 'k Moge daar enkele voorbeelden uit poëtische stukken aan toevoegen. M. i. komt in de Hebreeuwse poëzie bedoeld verschijnsel zeer veelvuldig voor[2]). Met onmiskenbare duidelijkheid vertoont het zich in de liederen Hammaäloth. Zo lezen we in Ps. 133: „Zie, hoe *goed* en hoe liefelijk is, dat broeders ook samen wonen. Als de *goede* olie is het op het hoofd, die *neerdaalt* op de *baard*, de *baard* van Aäron, die *neerdaalt* op de zoom van zijn kleren; als de dauw van Hermon, die *neerdaalt* op de bergen van Sion". Blijkbaar is dit een stijlfiguur, waardoor een bepaald „effect" bereikt wordt. Het is mij onbegrijpelijk, dat N. V., in plaats van driemaal „neerdalen" te gebruiken, vertaalt door „nedervloeiende", „nedergolft", „nederdaalt".

Ook hier zouden vele voorbeelden te geven zijn. De N. V. negeert eenvoudig deze stijlfiguur. Zo is het m. i. zeker onjuist, dat N. V. 11 : 4 „doorvorsen" en 11 : 5 „toetst", 11 : 4 „slaan gade" en 11 : 7 „aanschouwen", 26 : 5 „gezelschap" en 26 : 12 „samenkomsten" gebruikt.

c. Ook gevallen als de volgende moeten afzonderlijk vermeld worden.

De betekenis van רגע is moeilijk vast te stellen, maar het is niet juist met N. V. dit woord Job 26 : 12 door „stillen", Jes. 51 : 15, Jer. 31 : 35

[2]) 'k Moge hier verwijzen naar mijn artikel „Kenmerken der Hebreeuwse poëzie", in dit tijdschrift, LV, 175 vv.

door „opzwepen" te vertalen. Zo wordt חסיד Ps. 149 : 1, 5, en veelal, door „vroom" (actief), 149 : 9, 30 : 5, 50 : 5 door „gunstgenoot" (passief) vertaald. משכיל is Ps. 47 : 8 „kunstig lied", 52 : 1 enz. „leerdicht". Dezelfde uitdrukking wordt Ps. 62 : 1 „naar de wijze van Jeduthun", 77 : 1 „Op Jeduthun" vertaald. עֲרָבָה is herhaaldelijk „wilg", Jes. 44 : 4 „populier".

II. In dezelfde lijn als het vorige ligt, dat de N. V. herhaaldelijk, om het met een algemene term te zeggen, minder nauwkeurig vertaalt. Breukelman heeft er vele voorbeelden van gegeven. Gelukkig is m. i. bv. zijn suggestie ישע door „bevrijden" te vertalen.

Ik voor mij betreur het, dat de „profetenzonen" verdwenen zijn. De vertaling „profeten" is te vlak: בני הנביאים is niet hetzelfde als נביאים. Weliswaar is „profetenzonen" een Hebraïsme, maar is dat een overwegend bezwaar? N. V. zelf laat Am. 7 : 14 dat bezwaar niet prevaleren. Is het vaak door N. V. gebruikte „mensenkind" ook niet een Hebraïsme?

Zeer vervlakkend is ook de vertaling כל־בשר door „al wat leeft", Gen. 6 : 12, Jes. 40 : 5 enz. Men lette er bv. op, hoe Joël 2 : 28 (H.T. 3 : 1) de belangrijke tegenstelling tussen „Geest" en „vlees" uitgewist wordt. Ook wie de Bijbel in N. V. leest, zal het toch moeten leren, dat „vlees" in Bijbeltaal anders gebruikt wordt dan in onze spreektaal, zie Ps. 56 : 5, 78 : 39 enz.

Bij de vertaling van עלה is de gedachte van „naar boven" dikwijls verdwenen, Am. 3 : 1 enz.

Deut. 25 : 13 enz. is „weegsteen" m. i. te prefereren boven „gewicht".

Op plaatsen als Ruth 4 : 1 is m. i. „kom terzijde" beter dan „kom hier".

Op plaatsen als 1 Sam. 10 : 5 v., 19 : 20 vv. is de vertaling „profeteren" m. i. beter dan „in geestvervoering zijn".

Ps. 16 : 11 is „verzadiging met vreugde" veel praegnanter dan „overvloed van vreugde".

Wat betekent Ps. 19 : 8 „zij verkwikt de ziel"? Een mogelijkheid is: „zij doet de levenskracht terugkeren" (zo kan dezelfde uitdrukking ook 1 Sam. 30 : 12 worden vertaald).

„Tempelwijding" in Ps. 30 : 1 geeft reeds een bepaalde interpretatie; waarom niet: „inwijding van het huis"?

Ps. 89 : 39 moet zeker vertaald worden: „En (desnoods: Maar) Gij, Gij hebt verstoten enz. ואתה is telkens weer zwaar geladen, maar nooit is het zwaarder geladen dan hier.

Ps. 107 : 20 is „groeve" niet juist.

Waarom wordt גלל Spreuk. 16 : 3 niet evenals Ps. 22 : 9 enz. door „wentelen" vertaald?

Is Jes. 24 : 1 „keert haar oppervlakte om" niet beter dan „keert haar onderstboven"?

Jes. 30 : 8 moet בוא toch wel evenals elders door „naar binnen gaan" worden vertaald.

Jes. 32 : 7 is „zijn recht bepleit" aanvechtbaar (: „rechtvaardige woorden spreekt"?).

Jes. 42 : 1 is „openbaren" m. i. weinig gelukkig; „uitdragen" is beter.

Jer. 21 : 12 moet m. i. zeker „ten spoedigste" door „'s morgens" vervangen worden, vgl. 2 Sam. 15 : 2, Ps. 101 : 8 enz.

Het slot van Ez. 28 : 2 moet m. i. vertaald worden: „en gij uw hart gelijkstelt aan een godenhart".

Ez. 32 : 23 moet m. i., evenals Jes. 14 : 15, „onder in de put" vertaald worden [3]). Voor בור is m. i. „put" als regel een betere vertaling dan „groeve". Als שחת z. v. a. שאול betekent, zou ik het door „kuil" willen vertalen.

„Kinderen uit een ontuchtige geboren", Hos. 1 : 2, vgl. 2 : 3 (H.T. : 6), geeft reeds een bepaalde interpretatie; beter m. i. „kinderen van ontucht".

Nah. 3 : 3 moet m. i. „steigerende rossen" door „ruiters, die hun rossen doen steigeren" vervangen worden.

Zef. 1 : 5 is het goed mogelijk het verschil tussen ב en ל tot uitdrukking te brengen.

III. De N. V. doet dikwijls de volgorde, waarin de woorden in het oorspronkelijke staan, niet tot haar recht komen.

Om maar dadelijk dit te noemen, een zeer veel voorkomende stijlfiguur in het Hebreeuws is het chiasme. Wie daar eenmaal op gaat letten, wordt er slag op slag door getroffen. De N. V. maakt de indruk daar in het geheel niet op gelet te hebben. Zo vinden we Ps. 20 : 3—6 een consequent volgehouden chiasme:

3. Hij zende u hulp uit het heiligdom en uit Sion ondersteune Hij u.
4. Hij gedenke al uw spijsoffers [4]) en uw brandoffer achte Hij vet [5]).
5. Hij geve u naar uw hart en heel uw raadslag vervulle Hij.
6. Wij willen juichen in uw bevrijding en in de naam van onze God de vaandels opsteken.

Waarom heeft N. V. dit chiasme zo gebrekkig weergegeven?: wel in vs 4 en 6, niet in vs 3 en 5.

Ook hier geldt het: er zouden talloze gevallen te noemen zijn, waarin het chiasme in N. V. niet tot zijn recht komt. Maar omdat het practisch onmogelijk is naar volledigheid ook maar te streven, heeft het weinig zin. Enkele willekeurig gekozen voorbeelden zijn Ps. 2 : 8, 9 : 19, 26 : 4, 83 : 4, Jes. 32 : 1 (waarom hier „*het* recht"?), 3, Am. 7 : 9.

Ook hier staan weer gevallen tegenover, waarin N. V. zelf chiasme gemaakt heeft, zie bv. Ps. 22 : 21, Jes. 14 : 4.

Niet alleen bij het chiasme heeft N. V. de volgorde der woorden te weinig gerespecteerd. In Ps. 119 begint zowel vs 150 als vs 151 met „nabij"; dit komt in N. V. niet tot zijn recht. Zie ook Ps. 9 : 5, 10 : 7 enz., zie boven op Ez. 32 : 19 vv.

IV. Het gezegde is voor mijn besef het belangrijkste van dit artikel, inzoverre daaruit blijken kan, dat de N. V. het genoemde gebrek aan uiterste zorgvuldigheid vertoont.

Anders ligt de zaak, wanneer het gaat om een verschil van *opvatting*. Ook bij de meest volkomen vertaling zal er op allerlei punten verschil van opvatting mogelijk blijven.

Toch heeft het misschien zin, als ik op enkele punten het pleit voer voor een andere opvatting, dan die door de N. V. geboden wordt.

---

[3]) Ez. 32 : 19—22 zou ik de volgende wijzigingen willen voorstellen: „. . . Daal af en wordt neergelegd bij de onbesnedenen. Te midden van hen, die door het zwaard doorboord zijn, zullen zij vallen . . . De machtige helden zullen uit het dodenrijk zeggen tot hem en zijn helpers: Zij zijn afgedaald, liggen tussen onbesnedenen, door het zwaard doorboorden . . ., rondom hem zijn zijn grafsteden; zij allen zijn doorboorden, gevallenen door het zwaard."

[4]) M. i. beter dan „offers".

[5]) „Welgevallig" is veel vlakker.

M. i. pleit er veel voor, uitdrukkingen als בת ציון te vertalen door „dochter Sion", en niet door „dochter van Sion", Jes. 1 : 8 enz. Vgl. bv. Jes. 40 : 9, 54 : 1 vv. enz., waar we wel zeker met een personificatie te doen hebben.

אנוש wordt door N. V. als regel met „sterveling" vertaald. Duidt dit woord werkelijk de mens in zijn zwakheid aan? Vgl. bv. het gebruik in Ps. 55 : 14.

כוש duidt niet het huidige Ethiopië aan, vgl. 2 Kon. 19 : 9 enz.; men zou het woord onvertaald kunnen laten, of anders door „Nubië" kunnen vertalen.

Het is en blijft moeilijk Deut. 6 : 4 te vertalen, maar de vertaling, die N. V. geeft, is m. i. toch in elk geval weinig plausibel. Ik zou willen kiezen voor de vertaling: „de HERE is onze God, de HERE als éne".

De opvatting, die N. V. van 2 Sam. 12 : 31 geeft, lijkt me halfslachtig; waarom niet: „en hij zette hen aan" i. pl. v. „en hij legde hen onder"?

In Job 33 : 23 moet m. i. „zijn onschuld" vervangen worden door „wat hem betaamt".

Voor Ps. 29 : 6 zou ik willen voorstellen: „En Hij doet als een kalf de Libanon dansen en de Sirjon als een jonge woudos" (*mēm* affixum?).

Is Ps. 89 : 6 „En" niet beter dan „Daarom"?

Het lijkt me niet juist עַד bv. Ps. 94 : 13, 112 : 8 door „terwijl" te vertalen, vgl. bv. Ps. 110 : 1.

In Ps. 102 : 1 zou ik „voor een ellendige" verkiezen boven „van een ellendige".

Het „leraar der gerechtigheid" in Joël 2 : 23 is m. i. moeilijk te aanvaarden.

Elke vertaling van Am. 5 : 25 v. is aanvechtbaar, maar in het „en tevens" van N.V. kan ik me maar moeilijk vinden (m. i.: „Daarom zult gij").

Bij Am. 7 : 14 zij opgemerkt, dat de vertaling: „Ik *was* geen profeet" weer terrein wint; m. i. terecht.

Nah. 1 : 10 is bijna onvertaalbaar; gesuggereerd moge worden, i. pl. v. „beschonken naar hun dronkemansaard": „doordrenkt naar hun drinken".

Mal. 1 : 5 is m. i. „boven" beter dan „ook buiten".

Mal. 2 : 2 zou ik „om" achter „ter harte neemt" willen invoegen en Mal. 2 : 14 „getuige is" i. pl. v. „getuige geweest is" willen vertalen.

V. De volgende opmerkingen hebben meer betrekking op het Nederlands. Speciaal hier bedoelen de opmerkingen niet meer dan suggesties te zijn.

Het „kloek" in Ruth 4 : 11, Ps. 60 : 14, 108 : 14 kan ik niet bewonderen; is „krachtig" niet beter?

De „burinnen" van Ruth 4 : 17 kunnen m. i. beter plaats maken voor „buurvrouwen".

Is 2 Sam. 16 : 7 „Bij het uiten van zijn vervloekingen" niet beter dan „Terwijl hij zijn vervloekingen uitte"?

Een land kan doorkruist worden; maar wat betekent het doorkruisen van paden (Ps. 8 : 9)?; een mogelijkheid is: „wat voorttrekt langs de paden der zeeën".

Ps. 13 : 4 is „in de dood ontslapen" beter dan „inslapen ten dode".

Ps. 107 : 5 is „ook" beter dan „ja". In vs 35 klinkt het „waterpoel" ongunstig, wat niet de bedoeling van het oorspronkelijke is; het „waterplas" van Jes. 41 : 18 is beter.

Het „tegen mij” in Ps. 109 : 2 is dubbelzinnig; „met mij” wordt bedoeld. Ps. 132 : 18 kan men m. i. het beste door „bloeien” vertalen; maar „glanzen, schitteren” lijkt in elk geval nog beter dan „blinken”.

VI. Tenslotte nog enkele „varia”. Jer. 27 : 16 moet „van uw profeten” staan i. pl. v. „der profeten”. Mal. 1 : 14 moet waarschijnlijk het eerste „HERE” vervangen worden door „Here”.

Het zou goed zijn in Ps. 106 tussen vs 15 en 16 en ook tussen vs 18 en 19 een open regel aan te brengen.

Het zou ook goed zijn, dat de opschriften aan een critische revisie werden onderworpen, zie bv. de opschriften van Ps. 61 (!; vgl. vs 1), Ps. 96 en 98, Ps. 142 (het „kerker” in vs 8 kan zeer goed figuurlijk bedoeld zijn), Ps. 145 (het zou goed zijn hierin het koningschap van de HERE te vermelden).

* * *

Wie het bovenstaande op zich laat inwerken, zal het toestemmen: het is geen innerlijke tegenstrijdigheid, dat dit artikel, waarin toch nogal critiek geoefend wordt, begint met waarderende woorden voor de N. V. Daarvoor snijdt de critiek niet diep genoeg in. 'k Wil zelfs wel openhartig uitspreken, dat onder het schrijven van dit artikel mijn waardering voor de N. V. nog weer groter geworden is, omdat ik er te meer van onder de indruk gekomen ben, hoe moeilijk het is een goede Bijbelvertaling te geven.

Aan de andere kant: indien het bovenstaande waarheid bevat, vertoont de N. V. nog niet de tekenen van uiterste zorgvuldigheid, die een Bijbelvertaling behoort te vertonen.

Wanneer ik de wensen mag uitspreken, die in dit opzicht bij mij leven, zou ik het volgende willen zeggen.

Het is te hopen, dat het nog heel wat jaren duurt, voor de revisie van de N. V. definitief wordt afgesloten; 'k denk hierbij natuurlijk, zoals in heel dit artikel, aan de N. V. van het Oude Testament.

Weliswaar hebben de gebruikers reeds verschillende jaren gelegenheid gehad de N. V. te toetsen. Maar . . . het O. T. is groot. Telkens weer stuit men bij het gebruiken van de N. V. op vragen, waar men nog niet aan toegekomen was. Het zou goed zijn, als aan de gebruikers nog meer tijd werd gegund voor de toetsing van de N. V. 'k Hoop, dat dit artikel voor de lezers een stimulans zal zijn, om de N. V. critisch te bezien en dan — natuurlijk — hun bevindingen aan het Bijbelgenootschap te melden.

En bovenal is het te wensen, dat van de zijde van het Bijbelgenootschap de volharding zal worden betoond, die nodig zal zijn om tot een verantwoorde revisie te komen. Dan zal de dankbaarheid, die we het Bijbelgenootschap nu reeds toedragen, nog aanmerkelijk groter worden.

Misschien vraagt iemand: „Er zijn reeds zo vele exemplaren van de N. V. in omloop; is dat niet een overwegend bezwaar om tot een revisie van enige omvang te komen?” M. i. staat het zo: een revisie zal toch uiteraard sterk aan bepaalde grenzen gebonden zijn. En daarom zal het geen groot bezwaar opleveren, als een tijdlang de N. V. in haar huidige vorm en de N. V. in een nauwkeurig gerevideerde vorm naast elkaar gebruikt worden.

Met dat al: het is geen kleine zaak, waarop ik hoop. Maar het doel is de inspanning wel waard.

EZRA, DE SCHRIFTGELEERDE!

DOOR

H. H. GROSHEIDE

In 1925 publiceerde J. Meinhold een studie [1]), die (in het Duits) dezelfde titel voert als dit artikel (in het Nederlands), met een zeer klein, maar ingrijpend verschil: In plaats van ons uitroepteken zet Meinhold een vraagteken.

Meinhold onderzoekt in genoemde studie, wat de betekenis is van de titel סֹפֵר (Hebr.) of סָפַר (Aram.), die aan Ezra gegeven wordt in Ezra 7 : 6, 11, 12, 21 en Nehemia 8 : 1, 4, 9, 13 (onze vertalingen 8 : 2, 5, 10, 14) en 12 : 26, 36. Over dezelfde vraag gaan wij in dit artikel handelen.

Meinhold betoogt, dat de Kronist (door ons voortaan K. genoemd) met de titel bedoelt, dat Ezra schriftgeleerde is. Ja, zo zegt Meinhold, K. onderstreept dit zelfs, om de gedachte af te snijden, dat Ezra nog wat anders was nl. „Schriftsteller", die meewerkte aan de „Abfassung des Gesetzes". Voor K. is heel de wet van Mozes. Maar oorspronkelijk — zo in de door K. gebruikte memoires van Ezra (door ons voortaan E. genoemd) — betekent — aldus Meinhold — de titel: „Schriftsteller" [2]).

Meinhold staat in zijn opvatting niet alleen. Auerbach bijv. [3]) zegt, dat de titel niet anders betekenen kan dan dat Ezra „Verfasser" of „Zusammensteller" van het wetboek is, dat hij in Juda moet invoeren.

Meinholds opinie gaf steun aan de mening, dat Ezra de redactor van de Pentateuch of de schrijver van de Priestercodex zou zijn geweest of op een andere wijze aandeel in het ontstaan van de eerste vijf boeken van de Bijbel zou hebben gehad.

Tegenwoordig volgen velen Schaeder [4]), die van oordeel is, dat סָפַר דָּתָא דִּי אֱלָהּ Ezra's officiële ambtenaarstitel was.

Ezra was „schrijver". Hij was een hoge Perzische ambtenaar, wiens ressort was: „De wet van de hemelgod", d. w. z. een ambtenaar die binnen het Perzische bestuur de belangen van de joodse god (d. w. z. zijn gemeente) moest behartigen, ambtenaar dus voor Joodse religieuze zaken. Kittel [5]) ging reeds in dezelfde richting.

---

[1]) In *Vom Alten Testament, Karl Marti zum siebzigsten Geburtstage gewidmet*, Giessen 1925, blz. 197—206.

[2]) A. van Selms, *Ezra en Nehemia* (Tekst en Uitleg), Groningen-Batavia 1935, blz. 83, geeft Meinholds mening niet juist weer; wat A. Noordtzij, *Ezra-Nehemia* (Korte Verklaring), Kampen 1939, blz. 113 als de mening van M. weergeeft, is die van Schaeder (z. o.).

[3]) E. Auerbach, *Wüste und Gelobtes Land* II, Berlijn 1936, blz. 239.

[4]) H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, Tübingen 1930, blz. 39 vv.

[5]) R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* III (2. Hälfte), Stuttgart 1929, blz. 580 vv.

Nu meent Schaeder, dat K. de technische betekenis van Ezra's titel niet meer begreep. In zijn tijd werd Ezra algemeen הספר genoemd, een titel die van zijn officiële was afgeleid. Maar de oorspronkelijke betekenis ervan was verbleekt en hij had een speciale zin gekregen, die Ezra's betekenis als reformator van de Joodse gemeente aanduidde. Zo werd uit Ezra de schrijver: Ezra de schriftgeleerde. Zowel Meinhold als Schaeder gaan er dus van uit, dat K. bij het samenstellen van zijn boek gebruik gemaakt heeft van een geschrift van Ezra en dat dus Ezra 7 : 12—26 niet van dezelfde auteur is als Ezra 7 : 1—11. Heel anders moeten natuurlijk zij oordelen, die van mening zijn, dat 7 : 12—26 geen „echte" brief van Artaxerxes is en dat het gehele verhaal over Ezra door K. is geschreven. Deze opinie krijgt tegenwoordig weer meer aanhang. Consequentie daarvan moet wel zijn, dat men Ezra's titel overal dezelfde betekenis geeft [6]).

Als wij nu volledig wilden zijn, dan zouden wij eerst een onderzoek moeten instellen naar het auteurschap van de teksten, waarin Ezra ספר wordt genoemd. Misschien zouden wij daarbij de plaatsen in Neh. buiten beschouwing kunnen laten, omdat deze o. i. geen enkele aanwijzing geven om de betekenis van Ezra's titel vast te stellen. Intussen kunnen wij hier ook niet gaan onderzoeken, wie de verschillende gedeelten van Ezra 7 geschreven hebben. Wij bepalen ons tot enkele opmerkingen.

1. Met vele geleerden zijn wij van oordeel, dat Ezra 7 : 1—11 door K. geschreven is. Hij maakte daarbij gebruik van E. Hij schreef een inleiding op de geschiedenis van Ezra op grond van gegevens die hij in E. vond.

2. Er is geen enkele reden om met Galling [7]) 7 : 1b—10 aan een tweede Kronist toe te schrijven.

3. Enkele geleerden houden vs 7 voor een toevoeging, Noth [8]) acht de verzen 7—9 secundair. 8 en 9 zouden dan nog weer eerder ingevoegd zijn dan 7. Wij kunnen het hiermee niet eens zijn, maar voor ons doel is deze zaak van geen belang, want Ezra's titel komt in deze verzen niet voor.

4. Over vs 11 moeten wij straks nader spreken.

5. Met verweg de meerderheid der geleerden zijn wij van mening, dat 7 : 12—26 een „echte" brief van Artaxerxes is, die door Ezra in zijn geschrift is opgenomen. K. zal dit stuk uit E. gekend hebben, al is het niet onmogelijk, dat Ezra deze brief in het tempelarchief gedeponeerd heeft en K. hem zo kon raadplegen.

6. Nu menen sommigen, dat in deze brief enkele gedeelten later zijn ingevoegd. In de verzen 21—24 wordt niet tot Ezra (zoals in 13 v.v., 25, 26) maar over hem gesproken. Deze verzen zijn gericht aan de schatbewaarders van de provincie „Over de Rivier". Kennelijk is opgenomen een gedeelte van een schrijven van de koning aan deze schatbewaarders. Het opschrift van dit schrijven zal wat veranderd zijn, boven de brief aan de schatbewaarders zal gestaan hebben: „Artaxerxes .... aan de schatbewaarders ...." Verder zal wel woordelijk geciteerd zijn. Mogelijk is, dat K. dit briefcitaat in Artaxerxes' schrijven heeft ingevoegd, Ezra kan dit ook gedaan hebben,

---

[6]) Zie bijv. A. S. Kapelrud, *The Question of Autorship in the Ezra-Narrative*, Oslo 1944, blz. 27.

[7]) K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia* (Das A. T. Deutsch), Göttingen 1954, blz. 202.

[8]) M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I. Halle (Saale) 1943, blz. 125, 145, 146.

maar het meest waarschijnlijk lijkt me, dat in de oorspronkelijke brief van de koning dit citaat al was opgenomen. Artaxerxes citeerde dan zichzelf. Hoe het ook zij, in elk geval zijn ook de verzen 21—24 van Artaxerxes afkomstig.

7. Galling [9]) meent, dat het oorspronkelijke edict slechts bestond uit de verzen 12—19. 20—23 en 26 zijn van K., 24 en 25 van de tweede Kronist. Wij kunnen op zijn argumentatie niet ingaan, wij zouden dan uitvoerig over de inhoud van deze verzen moeten spreken. Slechts één opmerking: Galling beweert, dat de lofverheffing van Ezra (verzen 27, 28) slechts terugblikt op de verzen 12—19. Dat is beslist niet juist. Wat in de verzen 20—23 staat, valt evenzeer onder het „luisterrijk maken" van de tempel als het in 15—19 gezegde. Dat geldt zelfs van vs 24. Daarentegen spreekt Ezra in 27, 28 niet over de terugkeer, waarmee het edict n.b. begint (vs 13), noch over het vs 14 genoemde onderzoek. Men zou dus moeten zeggen (maar het is dwaasheid): De lofverheffing slaat niet terug op de verzen 13, 14, 25, 26, maar alleen op de verzen 15—24. Op grond van 27, 28 kan men zeker niet vaststellen, wat van dit edict oorspronkelijk is en wat niet. Van alle voorrechten hem geschonken, noemt Ezra er een, omdat dit hem het meeste toespreekt; tempel en cultus zijn bij hem centraal.

Wat verstaat nu K. onder Ezra's titel? Dat blijkt duidelijk uit 7 : 10: Iemand die de wet onderzoekt, zelf volbrengt en aan anderen leert. דרש slaat hier op het bestuderen van de wet, verg. מִדְרָשׁ 2 Kron. 13 : 22 en 24 : 27 [10]). Van de drie hier genoemde dingen is Ezra's hart vervuld. Ezra is dus: Schriftgeleerde.

Men versta dit woord niet verkeerd, men geve het niet een ongunstige zin. De latere schriftgeleerden, ook סֹפְרִים, γραμματεῖς genoemd, (in de Sept. is ספר van Ezra door γραμματεὺς vertaald, in 3 Ezra door γραμματεὺς of ἀναγνώστης [11])) zijn misschien wel naar Ezra genoemd, die steeds meer als DE schriftgeleerde, de schriftgeleerde bij uitnemendheid werd gezien, maar zij waren van andere geestelijke ligging. Men zie bijv. maar Ezra 9. Ezra spreekt telkens van „wij", hij sluit zichzelf niet uit van schuld en is volstrekt geen nomist.

Letten wij nu op vs 11. In E. kan wel een mededeling gestaan hebben, dat nu een afschrift van de brief van Artaxerxes volgde, maar in zijn huidige vorm moet toch ons vers van K. zijn. Niet Ezra spreekt (geen 1e persoon), maar over hem (3e persoon) wordt gesproken.

Meinhold [12]) zegt, dat we met de tekst niet uitkomen, volgens hem is הספר door K. toegevoegd. Oorspronkelijk — zo meent M. — stond er, dat Ezra de Goddelijke woorden en geboden opschreef. Schaeder [13]) beweert, dat K. hier Ezra's titel verkort opneemt, daaraan echter een andere zin geeft en er een merkwaardig gestileerde toevoeging bijschrijft. Bowman [14])

---

[9]) a. w. blzz. 205, 206.
[10]) Zie W. Rudolph, *Die Chronikbücher*, Tübingen 1955, op 2 Kron. 13 : 22.
[11]) Ezra is dan de voorlezer van de wet.
[12]) a. w. blz. 199.
[13]) a. w. blz. 49.
[14]) R. A. Bowman in *The Interpreter's Bible*, vol. 3, New York-Nashville, z. j. blz. 626.

houdt 11b voor een latere glosse bij schrijver. Maar juister is wat Batten [15]) schrijft: „The heb. (in tegenstelling tot Sept. en 3 Ezra) is clear and in good order". De tekst is goed verklaarbaar. K. gebruikt de titel die Ezra in Artaxerxes' edict heeft, maar voegt er ten behoeve van zijn lezers een verklaring bij. Het tweede ספר moet opgevat worden net als het eerste, als subst., niet als part. van ספר. Het is zeer de vraag, of ספר wel ergens „schrijven" betekent [16]). K. zegt, waarop de geleerdheid van Ezra betrekking heeft. Zeer goed de Vulg.: (scribae) erudito in .... Sept. heeft het tweede ספר als סֵפֶר gelezen (τῷ γραμματεῖ βιβλίου λόγων ἐντολῶν κυρίου). Bertholet [17]) en ook anderen [18]) leiden daaruit af, dat volgens deze vertaling Ezra het wetboek waarover gesproken wordt, heeft geschreven of er althans de eindredactor van was, maar het is zeer de vraag, of γραμματεὺς wel auteur kan betekenen [19]). Overigens gaat de vertaling van de Sept. tegen de grammatica in.

Ons vers bevestigt wat we al vonden: K. verstaat onder Ezra's titel, dat deze schriftgeleerde is.

Uit 7 : 6 kunnen wij niet veel afleiden. Het vers zegt ons, dat Ezra's bekwaamheid, deskundigheid, geleerdheid lag op het terrein, het gebied van de wet van Mozes.

Wat wordt nu in Artaxerxes' brief onder Ezra's titel verstaan? Zeker niet: „Schriftsteller", auteur. Het is al de vraag, of ספר deze betekenis ooit heeft, maar bovendien zou heel Ezra's optreden, als hij de vervaardiger van het door hem meegebrachte wetboek was geweest, comedie-spel zijn geweest. Dan is de houding van het volk tegenover hem volkomen onverklaarbaar [20]). Uit vs 25 blijkt trouwens duidelijk, dat de wet waarmee Ezra komt, in Jeruzalem en Juda bekend is. Daarom kan דת אלהך די בידך vs 14 nooit betekenen: De door U gefabriceerde of geredigeerde wet. Hoe zou Ezra ook kunnen onderzoeken of de toestanden naar de wet zijn, als deze wet in Juda niet als rechtsgeldig werd erkend? De uitdrukking kan betekenen, dat Ezra in het bezit was van een wetsrol [21]), maar waarschijnlijker is, dat ze figuurlijk moet worden opgevat: De wet, die U ter vervoeging staat, die U hebt en bezit.

Schaeder heeft zeker bewezen, dat ספר een „Perzische Ambtenarentitel" was, men zie trouwens maar Ezra 4 : 8, 9. Er zijn ook zeker belangrijke argumenten aan te voeren voor de mening, dat de Perzen ambtenaren hadden voor de zaken en belangen van de verschillende onderworpen volken in hun rijk en dat deze ambtenaren personen uit die volken waren [22]). Al wat wij weten van de politiek der Perzen tegenover de hun ondergeschikte volken in hun rijk wijst daarop, men vergelijke ook Neh. 11 : 24. Zo zullen

---

15) L. W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemia* (I.C.C.) Edinburgh 1913, blz. 314.

16) Zie W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, Tübingen 1949, blz. 68.

17) A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, Tübingen und Leipzig 1902, blz. 32.

18) Verg. Noordtzij, a. w. blz. 117.

19) Verg. Rudolph, *Esra und Nehemia*, blz. 68.

20) Verg. M. Kegel, *Die Kultusreformation des Esras*, Gütersloh 1921, blz. 93—95.

21) Verg. J. J. Slotki, *Daniel Ezra Nehemiah* (Soncino Books of the Bible), London and Bournemouth 1951, blz. 152.

22) Zie bijv. Kittel, a. w. III, blz. 581, m.n. aanm. 2.

zij ook Joodse ambtenaren voor de zaken der Joden hebben gehad[23]). En Ezra kan ook wel zo'n ambtenaar geweest zijn. De vraag is nu echter, of zijn titel zegt, dat hij inderdaad zo'n functionaris was.

1. Naar onze mening schreef K. niet lang na Ezra's optreden. Wij stellen Ezra's reis naar Jeruzalem in 458 en wij zijn van oordeel, dat K. ongeveer 400 schreef[24]). Het is zeer onwaarschijnlijk, dat K. Ezra's titel niet meer begrepen zou hebben (er moeten toen K. schreef, nog wel mensen geleefd hebben, die Ezra persoonlijk gekend hadden). Vrijwel uitgesloten achten wij het, dat K. Ezra's titel niet zou hebben willen begrijpen en er opzettelijk een andere betekenis aan gegeven heeft. Nehemia wordt duidelijk en uitdrukkelijk als Perzisch ambtenaar aangediend[25]).

2. In Artaxerxes' brief wordt Ezra genoemd PRIESTER en schriftgeleerde כהנא ספר (vs 12, 21). Priester, dat is zijn Joodse functie. Dat wijst er op, dat Ezra genoemd wordt zoals hij onder de Joden in Babel bekend stond. Dat kan ons niet verwonderen, als wij aannemen, dat Joodse ambtenaren aan het edict van de koning gewerkt hebben[26]).

3. Volgens Schaeder zou Ezra's ressort zijn: „De wet van de God des Hemels". Is dat geen vreemd ressort? Schaeder geeft wel allerlei voorbeelden van ספר gevolgd door een ressort, dat door een als „genitivattribut hinzugefügtes Beiwort näher gekennzeichnet" wordt[27]), maar daarbij is toch geen ressort, dat een naam heeft zoals die van Ezra's ressort zou zijn geweest. „Schrijver van de wet van de God des hemels", is dat geen buitengewoon vreemde omschrijving van „ambtenaar voor Joodse religieuze zaken"?

Wat wordt dan in 7 : 12, 21 onder ספר verstaan? Ook op deze plaatsen past de betekenis „schriftgeleerde" uitstekend. Wat speelt de wet in Artaxerxes' schrijven een grote rol! Men lette op de verzen 14, 18, 23, 25, 26. (Met „de wil van Uw God" vs 18 en „de wijsheid van Uw God" vs 25 wordt ook de wet bedoeld).

EZRA IS DUS DE SCHRIFTGELEERDE.

Het is de vraag, of ספר deze betekenis elders in het Oude Testament heeft. Op alle plaatsen die men daarvoor wel aanvoert (Jer. 8 : 8; Neh. 13 : 13; 1 Kron. 2 : 55) is dat dubieus. ספר is in het Oude Testament vaak een hoge ambtenaar (bijv. 2 Sam. 8 : 17; 20 : 25; 1 Kon. 4 : 3 en 1 Kron. 18 : 16; 2 Kron. 24 : 11; 34 : 15). Soms betekent het woord: Particulier secretaris (Jer. 36 : 26, 32), soms: Iemand die de schrijfkunst verstaat (Ps. 45 : 2), schriftkundige (1 Kron. 27 : 32). In verband met het leger: 2 Kon. 25 : 19; Jer. 52 : 25; 2 Kron. 26 : 11. Iemand die zich intens met de wet bezig hield, ging men ספר noemen. En die naam kregen de leden van de latere stand der schriftgeleerden. Ezra, die priester was, zal van de Joden in Babel om zijn wetsstudie en wetskennis en zijn leven naar Gods geboden, de titel „schriftgeleerde" gekregen hebben en regelmatig in deze kringen „Ezra, de priester en schriftgeleerde" zijn genoemd. In het edict van Artaxerxes, waaraan Joodse ambtenaren meegewerkt zullen hebben, werd Ezra genoemd met de titel die hij onder zijn volksgenoten had.

---

[23]) Wat hier gezegd wordt, geldt tegen Auerbach, a. w. blz. 239.

[24]) Zie G.T.T. 35 (1935), blz. 170—182 en 54 (1954), blz. 66 aanm. 9 en blz. 69 aanm. 26.

[25]) Verg. Noordtzij, a. w. blz. 113.

[26]) Voor deze veronderstelling zijn goede gronden aan te voeren.

[27]) a. w. blz. 46 vv.

BOEKBEOORDELING

P. Schoonenberg S.J., *Het geloof van ons doopsel. Gesprekken over de apostol. Geloofsbelijdenis.* Deel I: God, Vader en Schepper. (L. C. G. Malmberg, 's Hertogenbosch, 1955).

Dit werk wordt opgezet als een volledige dogmatiek die in 6 delen zal verschijnen (omstreeks 225 pag. één deel per jaar). Intekenprijs *f* 8.50.

Deze „dogmatiek" draagt een geheel ander karakter dan die van Pohle, Bartmann, Schmaus, Scheeben e. a. Ze sluit niet alleen aan bij het apostolicum, maar ook in ander opzicht is de opzet anders. Schoonenberg wil meer bijbels-theologisch dan scholastisch te werk gaan en als norm nemen de bronnen der Openb.: „traditie en vooral Schrift" (14).

Het werd een boeiend boek en we zien met belangstelling uit naar de volgende delen. We kunnen hier zien, wat er in de R.K. theologie aan de gang is m. n. in de zgn. „nieuwe theologie", waarvan Schoonenberg een boeiende representant is. Ik denk aan zijn uiteenzettingen over „natuur en genade" en over het verbond en de schepping, over de mens, alles met verrassende wendingen, vergeleken bij de scholastieke behandeling van veel andere R.K. dogmatieken. Ter oriëntering noem ik nog de stukken over ontstaan en wezen van de mens, waarin o. a. verdedigd wordt, wat we tegenwoordig in de R.K. literatuur veelvuldig aantreffen nl. de gedachte van de *literaire inkleding* t. a. v. de voortkomst van de vrouw uit de man (hetgeen niet in strijd wordt geacht met de uitspraak van de bijbelcommissie van 1909: formatio primae mulieris ex primo homine). *Niet* vrij is de kwestie: monogenisme of polygenisme (142) waarover met name „Humani generis" (1950) spreekt. Maar Schoonenberg legt er evenals Kurt Rahner (Theologisches zum Monogenismus. Schriften zur Theologie I, 1954, pag. 253—322) sterke nadruk op, dat Humani Generis *niet* zegt: „het is duidelijk dat het polygenisme geenszins overeengebracht kan worden met de erfzondeleer" maar: dat het geenszins *duidelijk* is, hoe het polygenisme kan worden overeengebracht met de erfzondeleer, een volgens hem en Rahner *mildere* uitspraak, die een nadere en latere beslissing van het leergezag niet uitsluit. Het polygenisme is dus geen vrije mening, maar geen *ketterij*. Ik noem dit onderdeel om te laten zien, welke soort vragen aan de orde komen. Dit boek grijpt in in de ganse dogmatische discussie en laat ons allerlei verschuivingen zien in het R.K. denken. Voor studie is o. a. van belang te letten op de R.K. houding tegenover de historisch- en literair-kritische vragen i. v. m. de overal in R.K. kringen aan de orde zijnde vragen rondom het literair genre, tot in encyclieken toe.

Zo is Schoonenberg's werk een oriënterend werk, dat ook de controvers tussen Rome en de Reformatie zal vermogen te stimuleren ook daar waar ze door vermoeidheid aan dynamiek verloor.

G. C. BERKOUWER

Dr E. van der Schoot, *Nieuwe mogelijkheden voor de zielszorg*. In de reeks: Verkenningen. Erven Bijleveld, Utrecht 1955.

In de reeks Verkenningen, die onlangs begonnen is te verschijnen, is een boekje uitgekomen van Dr E. v. d. Schoot, dat een oriëntering bedoelt te geven in de problematiek van de pastorale zielszorg in haar verhouding tot de moderne psychologie en psychotherapie.

Na een inleiding, waarin de Schr. de actualiteit van zijn onderwerp betoogt in verband met de veelvuldige psychische nood, waarmee de pastor in zijn pastorale zielszorg in aanraking komt en waarin hij de nieuwe mogelijkheden in het licht stelt, die hem vanuit de jongste ontwikkeling op psychotherapeutisch gebied geboden worden, volgt een boeiend eerste hoofdstuk over het gesprek in de zielszorg. Op het werkelijke gesprek komt het in de zielszorg aan, omdat de Boodschap van Christus de mens altijd in zijn concrete situatie wil bereiken. Fijne opmerkingen worden hier o. a. gemaakt over de functie van de stilte in dat gesprek, over de communicatie der liefde, over het luisteren, over de interpretatie enz.

Het uitvoerigst wordt daarna ingegaan op de verhouding van zielszorg en psychotherapie. De Schr. gaat daarbij, terecht, uit van de nieuwe visie op de mens als eenheid, al erkent hij dat binnen deze eenheidsvisie toch ernst moet worden gemaakt met het feit, dat de verschillende structuurgebieden van het mens-zijn een relatieve onafhankelijkheid vertonen. Zijn conclusie blijft intussen, dat het uitgesloten is tussen zielszorg en psychotherapie vastliggende grenzen te trekken. Ofschoon wij dat laatste als zodanig kunnen accepteren, komt het ons toch voor, dat hier die beide teveel in elkaar overvloeien en de functie van de zielszorger zodoende te zeer psychotherapeutisch belast wordt. Elders hebben wij zelf er rekenschap van gegeven, waarom o. a. de zielszorg toch het veiligst gaat en haar eigen opdracht het beste vervult, als zij alles wat op eigenlijke psychotherapeutische behandeling lijkt zoveel mogelijk aan de psychiater overlaat en zelf zich tevreden stelt met de eigenlijke dienst aan het Evangelie.

Wij bevelen de bestudering van dit geschrift, dat zeer helder en „anregend" geschreven is, van harte aan onze zielszorgers aan.

G. BRILLENBURG WURTH

Ds J. van Raalte, *De schrijfkunst in de Bijbellanden* (Baarn z.j.).

Dit is een deel van de serie „Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel", die bij Bosch en Keuning te Baarn verschijnt.

Na een inleiding behandelt de schrijver achtereenvolgens de oorsprong van de schrijfkunst; het hiërogliefenschrift (Egyptisch); het hiërogliefenschrift (Hetietisch); pseudo-hiërogliefen; het spijkerschrift; het fonetische schrift; het schrijfmateriaal; schrift en Godsopenbaring. 54 afbeeldingen lichten de tekst toe.

De schrijver wil het inzicht in wat er al zo heeft samengehangen met het schrijven van het Woord Gods verruimen. Zijn werkje wil in de eerste plaats een hulpmiddel zijn, en dat zo eenvoudig mogelijk (blz. 7). Het wil iets laten zien van het werk Gods, om zulk een schriftvorm voor zijn

openbaring te laten krijgen, dat elkeen om zo te zeggen in staat was om er kennis van te nemen, zonder dat daarvoor eerst een omslachtige studie nodig was. En het werkje is mede geschreven om dat te doen in een vorm, die ook niet-schriftkundigen of niet-taalgeleerden in staat stelt, om daarvan iets te verstaan (blz. 153, 154).

Naar men ziet, treedt de schrijver bescheiden op. En ongetwijfeld is hij in zijn bedoeling geslaagd. Dat wil niet zeggen, dat er niet aanleiding is tot critiek. Maar hoe zou dat anders kunnen, daar het niet mogelijk is, dat één persoon tegelijk het Egyptisch en het Hethietisch en het Sumerisch en het Akkadisch enz. beheerst. En de schrijver stelt zichzelf voor als een amateur.

Bij het lezen maakte ik enkele aantekeningen.

Het is mij niet duidelijk, waarom de schrijver op blz. 89 schrijft, dat hij met nog meer recht een vraagteken meent te moeten plaatsen bij de vertaling „priesters" in II Sam. 8 : 18 in de nieuwe vertaling dan bij „prinsen" in de Statenvertaling. Kōhēn betekent toch zeker „priester".

Waarom wordt op blz. 94—96 bij de steen van Mesa niet gesproken van „Moabietisch"? Dat was duidelijker geweest voor de lezers.

Wat de schrijver over de Dode-Zee-rollen geeft op blz. 116, 117 is wel wat sober. Er zijn bv. twee Jesajarollen gevonden. Op blz. 129, 130 geeft hijzelf enige aanvulling.

Onjuist is de mededeling op blz. 138, dat de eerste vondst van betekenis op het gebied van met spijkerschrift beschreven kleitafels die van de Tell el Amarna-brieven (beter: el-Amarnabrieven) was omstreeks 1890. Afgedacht van het feit, dat deze brieven in 1887 in Egypte werden ontdekt, waren er ook al duizenden kleitafels met spijkerschrift in Mesopotamië opgegraven, sinds, laten wij zeggen, 1842. Ik vermoed trouwens, dat de schrijver bedoelt te wijzen op het vinden van spijkerkleitafels in het Akkadisch buiten Mesopotamië. Maar dan is het in elk geval niet duidelijk gezegd.

Duidelijk is mij niet, wat de noot 2 op blz. 151 bedoelt. Er zijn heel veel voorbeelden van woorden in het Hebreeuws, die verwant zijn met het Akkadisch. En dan is het m.i. nog de vraag, wanneer men wijst op het Akkadische nakru (vijand) en het Hebreeuwse nokri (vreemdeling), of men de conclusie mag trekken: „men kan eruit zien, hoe een vreemdeling oorspronkelijk werd beschouwd."

Onbillijk acht ik de mening van de schrijver, dat er te weinig wordt kennis genomen van wat andere volken hebben geschreven in verband met het verstaan van de Schrift. „Dat te veel deze wetenschap wordt beoefend zonder op dat verband te letten; en als men dat wel doet, dat het te veel gebeurt op de wijze van het beruchte „Babel und Bibel" " (blz. 131).

Deze opmerking is toch niet juist. Hoeveel werk wordt er bij de exegese van het Oude Testament niet van de resultaten der opgravingen gemaakt. Ook denke men aan de werken van M. Noordtzij, A. Noordtzij, H. Gressmann en het grote verzamelwerk van Pritchard. Het is zelfs zo sterk, dat er telkens weer zijn, die menen te moeten opkomen voor de zelfstandigheid van de Assyriologie. Dr M. C. Smit, de opvolger van Prof. Dr A. Goslinga, had bij zijn proefschrift aan de Vrije Universiteit in 1950 als elfde stelling gevoegd: „Het is voor de Calvinistische wetenschap van groot belang dat de Assyriologie, de Egyptologie en verwante wetenschappen harerzijds niet meer (vrijwel) uitsluitend in dienst der theologie beoefend worden." Men ziet, hoe de meningen elkaar in evenwicht houden.

Nieuwsgierig maakt de schrijver ons naar de bedoeling van zijn opmerkingen op blz. 151, 152: „Men moet helaas constateren, dat dit principe (bedoeld is: het principe van de vergelijkende godsdienstwetenschap) in kringen, waar het enkele tientallen jaren met beslistheid werd afgewezen, al meer gaat doordringen. In naam wordt het er nòg afgewezen, maar men gaat de zaken overnemen, *en dan zegt een naam niets meer*" (cursivering van de schrijver). „Ik denk hier ook aan hen, die zich Gereformeerd noemen of/en Gereformeerd zijn."

Wij kunnen hier te doen hebben met een geval, waarin wij zullen moeten denken aan Psalm 141 : 5, of met een geval, waarmee wij ons maar niet moeten bemoeien op grond van Spreuken 26 : 17.

Op blz. 153 lijkt mij de schrijver te somber, als hij niet gelooft, dat wij ooit in staat zullen zijn dit alles tot volle helderheid te brengen. Onder „dit alles" is dan te verstaan het antwoord op de vraag: „hoe schreef Mozes?"

Een kleinigheid: de spelling van de Bijbelse namen is mij opgevallen: waarom Moses en Jesajah?

W. H. GISPEN

Dr M. H. Bolkestein, *Het verborgen Rijk*. Het Evangelie naar Markus. Nijkerk, G. F. Callenbach, 1954.

De bekende serie De prediking van het Nieuwe Testament wordt geregeld en over het algemeen op een goede wijze voortgezet. Goed is zeker ook deze kommentaar op Markus. De schr. heeft zich goed op de hoogte gesteld, kent en gebruikt veel litteratuur ook Gereformeerde, hetgeen wel eens opzettelijk vermeld mag worden, en schrijft goed. Het spijt mij daarom, dat ik één opmerking moet maken. Ik vrees, dat Dr Bolkestein te veel bij zijn lezers onderstelt. Zij weten niet alles, wat hij weet en bij allerlei mededelingen was nadere toelichting noodzakelijk geweest. Ik hecht niet zoveel aan „inleidingen" op kommentaren, wil men ze weglaten, fiat. Maar een aantal samenvattende opmerkingen zijn toch hier wel noodzakelijk. Ik noem den titel. Weet u wat die titel inhoudt? Ik vrees niet alle lezers. Men kan het uit hetgeen op bl. 52 geschreven staat, wel afleiden, maar toch niet zo gemakkelijk. Opmerkingen als die op bl. 167 moesten veel meer zijn gemaakt. Wie de kwesties kent, vindt ze telkens vermeld. Voor wie ze niet kent, is dat niet zo eenvoudig. Er wordt teveel geponeerd, dat doorgaans wel juist is, doch niet wordt bewezen. F. W. G.

Dr Lukas Vischer, *Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor. 6, 1—11, Rechtsverzicht und Schlichtung*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955.

Er is en wordt in onze kringen vaak gesproken over I Kor. 6. Verbiedt Paulus Christenen, die een kwestie hebben, onder alle omstandigheden naar den rechter te gaan? Of valt de nadruk op het gaan naar heidense rechters en moet de rechtspraak in een Christenland als een voorrecht worden beschouwd? M.i. is het laatste juist. We hebben hier een oude kwestie, waarover Vischer ons zeer degelijk inlicht.

Vischer bespreekt eerst de tekstcritiek. Hier gaat hij wel wat te veel op den inhoud en te weinig op de getuigen in. Dan komt een brede exegese, die zeer goed is en begint met de vragen juist te stellen. Ik ga niet steeds met de exegese van Vischer mee. Vs 4 bv. zou ik wat anders willen verklaren.

Het grootste deel van het boek is aan de geschiedenis van de exegese gewijd en dat is zeer waardevol en belangrijk. Vischer stelt in het licht, dat de exegese veranderd is door het veranderen van de tijdsomstandigheden. Vooral twee veranderingen zijn van betekenis. De eerste toen de kerk, staatskerk, heersende kerk werd, de tweede in de dagen der hervorming. Men leert zien, hoe de kwestie, waarop ik in het begin de aandacht vestigde, is ontstaan.

Een degelijke studie. Jammer is, dat buitenlandse d. i. in dit geval niet Duitse litteratuur slechts weinig is gebruikt. Dat er ook in Nederland en in Skandinavië moderne litteratuur over het N.T. bestaat, behalve Van der Meer, blijkt de schrijver niet te weten. F. W. G.

F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts*. The English Text with introduction, exposition and notes, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans P. C., 1954.

Bruce is hoogleraar in de Nieuwtestamentische vakken aan de universiteit te Sheffield. Hij is een volkomen rechtzinnig geleerde, die zich op zijn terrein een goeden naam heeft verworven. Van zijn geschriften noem ik hier met name den in 1951 verschenen kommentaar op den Grieksen tekst van Hand. Wij zijn dankbaar, dat thans ook van Bruce een verklaring op Hand. verscheen in den door Prof. Stonehouse te Philadelphia opgezetten International Commentary on the New Testament. De komm. op Hand. draagt uit den aard der zaak het karakter van de serie. Ten grondslag is gelegd de Amerikaanse standaardvertaling, zodat de boeken ook te gebruiken zijn door hen, die het Grieks niet machtig zijn. Toch biedt de reeks weer iets anders dan onze Korte Verklaring. Vooral in de noten is meer uit het nieuwste wetenschappelijke onderzoek meegedeeld. Prof. Bruce noemt tal van boeken en artikelen, die de laatste jaren verschenen zijn, bespreekt, c.q. weerlegt die.

Ik heb voor dit boek zeer veel waardering. Het is grondig, volledig bij, geeft goede verklaringen. Men doet er wat mede. Een enkele keer had de uitlegging wel wat uitvoeriger kunnen zijn, ik denk aan de voorschriften van de synode der apostelen.

Hartelijk aanbevolen. Men vindt hier veel, dat men in andere kommentaren niet vindt. F. W. G.

A. Robert et A. Tricot, *Initiation Biblique*, 3e dr., Desclée et Cie, Parijs etc., 1954.

Er is de laatste tientallen jaren in den Roomsen kring verblijdend veel aan Schriftstudie gedaan. En men kan het boek, dat we aankondigen zien als een mededeling van de resultaten der studie waarop we doelden. Het is een werk, waarvan veel goeds kan worden gezegd en waaraan ook Protestanten zeer veel kunnen hebben. Het is een goed boek.

Twee hoogleraren aan het Instituut Catholique de Paris vormden de redactie. Zij werden bijgestaan door een schaar van medewerkers, waaronder zeer bekende geleerden als Abel, Bardy, Benoit, Bonsirven, Huby, Lagrange, Vaganay, L. H. Vincent e. a.

Elk deel van het werk is door een speciaal deskundige geschreven. En elk deel van het boek bevat vele delen. We noemen maar geschiedenis van den canon, canoniek, talen en litteratuur-soorten, tekstcritiek en vertalingen, aardrijkskunde, archaeologie, jodendom, bijbelse theologie, practische toepassingen, bijbel en kunst en nog veel meer.

Het standpunt van het boek is, zoals men het van Roomse geleerden in onze dagen verwachten kan. Goed Rooms, maar niet bigot Rooms. De uitspraken van de Bijbelcommissie worden meegedeeld, met Trente wordt gerekend. Maar er wordt over de Vulgata en over het auteurschap van Hebr. vrijer gesproken, dan wij het wellicht verwachten zouden.

Het werk is goed, en aanbevelenswaard. Natuurlijk vindt men wel eens wat, dat men anders zou zeggen. Ik heb uit den aard der zaak bijzonder op de stukken, die het N.T. behandelen, gelet, misschien, maar ik laat dat in het midden, hebben de O.T.ici meer bezwaren dan ik.

We vinden ook wel eens onevenredigheden. Ik noem er een. Over de Dode Zeerollen lezen we nog al wat, veel minder over de papyri, die stukken van het N.T. bevatten. Is het deel over de N.T. tekstcritiek na den dood van Lagrange niet bijgewerkt?

We bevelen dit boek gaarne aan. Een predikant, die het in zijn boekenkast heeft staan, zal het vaak opslaan om eens spoedig een inlichting te ontvangen. Daar er betrekkelijk weinig Grieks en Hebreeuws in voorkomt (slechts in een enkel stuk wat meer) en het Latijn doorgaans wordt vertaald, is het boek ook voor hen, die geen oude talen kennen, zeer bruikbaar.

Ik deel nog mede, dat het boek goede kaarten en tabellen bevat en veel litteratuur opgeeft, ook wel een aantal werken van Nederlanders. De laatste waarschijnlijk, omdat ze in een vreemde taal geschreven of vertaald zijn.

F. W. G.

Alexander Ross, *Commentary on the Epistles of James and John*. Grand Rapids, Mich., Wm Eerdmans Publ. Cy 1954.

Prof. Ross heb ik toen hij nog hoogleraar aan het Free Church College te Edinburg was (hij is thans predikant te Burghead in Morayshire) mogen ontmoeten en dit boek is (geen wonder) als de man is. Het toont grote kennis van het onderwerp en zet de dingen zakelijk, kort en bondig, duidelijk uiteen. Men zal dit boek met vrucht gebruiken. Ross meent als ik dat Jak. is geschreven door den broeder des Heren, zeer vroeg. De br. v. Joh. kent hij, alweer terecht, aan den apostel toe. Wanneer hij 2 Joh. niet aan een kerk, doch wellicht aan een vrouw gericht laat zijn, zou ik daar nog wel eens over willen praten. De exegese is sober en goed. Men weet, dat de The New International Commentary on the N.T. ook voor niet Grieks kennenden bruikbaar is. Zo ook dit deel. In de noten, die vooral bij Jak.

nog wel eens uitvoerig zijn, staat wel Grieks. Dit boek is in ons land gedrukt. We bevelen ook dezen Gereformeerden kommentaar hartelijk aan.

F. W. G.

Prof. Dr G. van der Leeuw, *De Bijbel als Boek.* Korte Inleiding tot de Bijbel als geheel. 2e druk, Amsterdam, H. J. Paris, 1954.

Prof. v. d. Leeuw was een theoloog van formaat, daarenboven een man, die voortreffelijk schreef. Die beide deugden komen ook in dit geschrift naar voren. Wij lezen een en ander over den Bijbel als boek, als geschiedenisboek, als Evangelie, als profetie, als ritus, als wet enz. enz. Telkens treffen ons goede opmerkingen. Daarom is het zo jammer, dat Prof. v. d. Leeuw een Schriftstandpunt huldigde, dat voor ons onaanvaardbaar is.

F. W. G.

Th. H. Robinson und F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten;* zweite, verbesserte und vermehrte Auflage; Tübingen, J. C. B. Mohr; 1954; DM 19.80, Hlw. DM 22.60.

In Eissfeldts „Handbuch zum Alten Testament" bewerkte Th. H. Robinson Hosea-Micha, F. Horst Nahum-Maleachi. Dat van dit deel een tweede druk moest verschijnen, bewijst, dat het zijn weg gevonden heeft.

En dat is ook niet te verwonderen. In een betrekkelijk kort bestek, en, in verband daarmee, voor een betrekkelijk lage prijs wordt veel geboden. Toch heeft dat „veel" ook wel uitgesproken zijn grenzen.

Horst schrijft in zijn „Vorwort zur zweiten Auflage": „Ein Handbuch hat einer rechten theologischen (und meditativen) Verwendung den rechten Weg zu bahnen, den, ohne sich dabei unerlaubte Marscherleichterungen selbst zuzubilligen, jeder die Pflicht hat zu gehen". Dit is m.i. een goede omschrijving. Maar het is de vraag, of deze commentaar altijd voldoende de weg baant.

Er wordt nogal wat ruimte besteed aan de critische analyse van de profetische boeken en aan de datering van de aldus uitgepelde kleinere eenheden (waarbij ook zeker niet altijd een bevredigend resultaat wordt verkregen), terwijl de exegese van de tekst, woord voor woord, dan wel eens wat te kort schiet.

Zo betoogt Robinson aangaande Micha 5 het volgende: vs 1—3 is naexilisch, het zal oorspronkelijk het slot van een langer gedeelte gevormd hebben, vs 4 v. zal uit ± 701 dateren, vs 6 v. kan niet voor de ballingschap ontstaan zijn, is misschien nog aanmerkelijk jonger, vs 8 is toevoeging bij vs 6 v., vs 9—14 is waarschijnlijk voor-exilisch. Of men dit resultaat aanvaardbaar acht, hangt voor een groot deel af van het standpunt, dat men inneemt tegenover de overlevering van de profetieën in het algemeen (zie over deze kwestie b.v. O. Eissfeldt, in: Old Testament and Modern Study, 1951, pag. 126—134). Maar in elk geval moet men toestemmen, dat aan de analyse alle gewenste aandacht is besteed. Daar staat tegenover, dat men over verschillende elementen van de tekst (b.v. „sein Ursprung reicht weit

zurück, in uralte Tage", vs 1; „bis zu der Zeit, da die Gebärerin geboren", vs 2) meer zou willen horen.

Dat neemt niet weg, dat hier twee bekwame Oudtestamentici aan het woord zijn, die in de beperking zich de meester betonen, en van wie iedere lezer veel kan leren.

Wat de verhouding van de eerste tot de tweede druk betreft, de bibliografieën zijn volkomen op de hoogte van de tijd gebracht. De veranderingen van Robinson schijnen zich verder te beperken tot lexicografisch terrein. Ingrijpender is de bewerking van Horst. De invloed van de sinds de eerste druk verschenen literatuur laat zich op verschillende punten gevoelen. Zo heeft hij zich bij Elligers inderdaad suggestieve analyse van Zeph. 1 aangesloten.

NIC. H. RIDDERBOS

Dr A. H. Edelkoort, *Samuël;* in: Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel, Baarn, Bosch en Keuning, z. j., *f* 5.40.

Prof. Edelkoort verstaat de belangrijke kunst van het populariseren. Dit boek heeft de voor- en nadelen van een populair-wetenschappelijk geschrift.

Men kan hier op een prettige wijze kennis nemen van de resultaten van veel onderzoek en studie. Men leest in dit boek veel wetenswaardigs over Samuëls persoon en werk. De lezer wordt ook ingeleid in onderwerpen, die tegenwoordig in de Oudtestamentische wetenschap druk besproken worden, als de verschillende vormen van „profetisme", oorsprong en karakter van het Israëlietische koningschap.

Een bezwaar van dergelijke lectuur is, dat vele kwesties min of meer vluchtig behandeld moeten worden; dat de zaak verschillende kanten heeft, kan niet altijd tot zijn recht komen.

Het meest geslaagd lijkt mij het hoofdstuk over „Samuël als stichter van het koningschap". Meer bezwaren heb ik tegen het hoofdstuk: „Samuël als profeet". Wat over de „zieners" en de *nebi'im* geschreven wordt, lijkt me hier en daar aanvechtbaar. Beschouwde Amos het werk van de *nebi'im* niet als een voldoen aan de opdracht van God (pag. 110 v.)?; vgl. Am. 2 : 11. Is het juist te zeggen, dat de *nebi'im* de valse profeten zijn geworden (pag. 111)? De poging het „totaal nieuwe", dat met Samuël in de profetie zou gekomen zijn, aan te wijzen (pag. 112 vv.), is interessant, maar heeft me niet in alles kunnen overtuigen.

Een opmerking van meer algemene aard is, dat het „heilshistorische" wat meer in het licht had kunnen zijn gesteld; in dit verband is vermeldenswaardig, dat Hanna's lofzang (om een overigens wel te raden reden) in het geheel niet behandeld wordt. Hiermee correspondeert, dat de behandeling wel eens wat personalistisch is; 'k denk aan het spreken over Hanna's „teer gemoed" (pag. 17, 19), de „zalvende" Eli (pag. 22), aan de nogal uitvoerige behandeling van Samuëls „cholerisch temperament" (pag. 42 vv.).

Gaarne wens ik dit vlot geschreven en goed gecomponeerde boek vele lezers toe.

NIC. H. RIDDERBOS

VERBOND EN VERKIEZING BIJ BULLINGER EN CALVIJN

DOOR

DR. P. PRINS †

§ 1. *Inleiding*

Heeft het zin ons te verdiepen in de stoffige folianten der theologen uit de bloeitijd?

Moeten we onze belijdenisschriften en inzonderheid de H. Schrift, inzoverre beide spreken over de thans opnieuw aanhangig zijnde kwesties, niet lezen, *los* van elk vooroordeel?

Treft ons niet terecht het verwijt van historisme, wanneer we ons althans bij een kwestieus punt afvragen: wat schreven onze vaderen daarover?

Het is de moeite waard hierover de opinie van Dr A. Kuyper Sr te vernemen. Hij schrijft inzake de vraag, welk gezag aan de interpretatie van de opstellers der belijdenisschriften moet worden toegekend, in niet onduidelijke taal, als volgt: „dat wij, de confessie der vaderen belijdende, onder de woorden, waarin zij beleden, niets anders verstaan mogen, dan hetgeen zij zelven, blijkens het stellige getuigenis der geschiedenis, met het bezigen dezer woorden bedoeld hebben" [1]).

In een zijner standaardwerken, nl. „De gemeene gratie", horen we hetzelfde geluid. Wanneer het gaat om de vraag, hoe een actestuk uit de 16e

---

[1]) Vgl. Acta Synode Geref. Kerken, Middelburg, Art. 179. Vgl. ook Dr L. Praamsma, Abraham Kuyper als kerkhistoricus, Kampen, 1945, dl II, hfdst. 1. De historische waardering van de confessie, p. 86 vv.

In het bekende werk van K. J. Pieters en J. R. Kreulen, De kinderdoop volgens de beginselen der Gereformeerde Kerk, Franeker, 1861, p. VI, lezen we eenzelfde leus: „De Gereformeerde Kerk heeft maar één authentiek orgaan, waardoor zij haar geloofsovertuiging uitspreekt, dat orgaan is hare belijdenis en de daarmee overeenstemmende liturgie, daaruit moet hare meening gekend en hare leer verstaan worden. Niemand is echter geregtigd om zijne meening aan de belijdenis en liturgie op te dringen, of in derzelver plaats te stellen, maar elk is verpligt, wil hij van den naam *Gereformeerd* geen afstand doen, de daarin voorkomende uitdrukkingen in dien zin op te nemen en te verstaan, welke men in den tijd harer wording daarmee verbond. Om deze vraag, die van een zuiver historischen aard is, ontwijfelbaar te kunnen beantwoorden, moeten de theologische werken van hare Opstellers, die der Reformateurs en anderen van de 16e eeuw, geraadpleegd worden; latere schrijvers doen hier niets af, daar hunnen geschriften slechts getuigen kunnen wat hunne meening met betrekking tot de Gereformeerde waarheid is geweest, maar volstrekt niet, wat de objectieve zin der belijdenis is." Het is alleen te betreuren, dat deze schrijvers niet hebben gehandeld naar dit goede beginsel. Want het treft juist pijnlijk, dat ze wel allerlei latere theologen citeren uit de dagen van het verval, maar uiterst karig gebruik gemaakt hebben van de werken der theologen uit de bloeitijd. Deze leemte hopen we in het hiernavolgende aan te vullen. Daardoor komen de conclusies, die Pieters en Kreulen op deze ondeugdelijke grond bouwden, dan ook goeddeels te vervallen.

eeuw moet worden uitgelegd, zegt hij, dat dit „moet verklaard worden, gelijk de vaderen zelve in hun tijd en in hun eigen geschriften verklaarden. Elke andere uitlegging is oneerlijk, onoprecht en doet aan de historie geweld aan. Wie zich aan zulk een uitlegging waagt, toont eenvoudig dat hij de geschriften der vaderen niet kent, ze niet las, veelmin bestudeerde" [2]).

Onmisbaar is een grondig onderzoek naar de mening der vaderen. De theologie uit een tijd „toen ieder inleefde in de vraagstukken . . . de knapste en helderste koppen het voor en tegen gewikt en gewogen hebben. Toen geen bedenking, die uitdenkbaar was, niet werd ingebracht en niet van alle zijden getoetst en weerlegd wierd. En toen met name geen enkel woord der H. Schrift, dat licht over zulk een mysterie spreiden kon, veronachtzaamd of overgeslagen wierd" [3]). Inzonderheid de theologen uit de bloeitijd, uit de dagen der Dordtse Synode, wil Dr Kuyper geraadpleegd hebben [4]).

In alle wetenschappelijke werk is de historische methode een eerste vereiste. Alleen de revolutie meende deze conditio sine qua non zonder schade te kunnen schrappen. Ieder ernstig onderzoeker wil „den draad afwikkelen, die in vroeger dagen, in 't bijzonder in dagen van geestelijke hoogspanning gesponnen werd en acht het onverantwoordelijk, om daar niet vóór alles naarstig naar te zoeken" [5]).

Het zal niet nodig zijn om naast deze grootmeester der Gereformeerde Theologie en deze historicus bij de gratie Gods, nog anderen aan te voeren, die het pleit voerden voor de hoge belangrijkheid van een historisch onderzoek naar de weer in geding zijnde leergeschillen.

Er is natuurlijk niet aan te denken, dat naar *alle* punten door één scribent zulk een onderzoek wordt ingesteld. Daarvoor is het aantal opgewoelde vragen te groot; tevens is het materiaal in de oude Theologie daarvoor te omvangrijk. Eén punt slechts en dan bij twee theologen willen we onder de loupe nemen: het genade-verbond. En dan nog nader: dat verbond in zijn verhouding tot de uitverkiezing. Deze twee zijn niet te scheiden. „Wie verbond zegt, zegt uitverkiezing" [6]). Wel wordt de laatste tijd dit geluid niet meer gehoord. Meerderen, die eerst con amore de geschriften van Van der Vegt lazen, distantiëren zich thans van deze zienswijze. Het bovengenoemd adagium wordt door hen bijna in zijn tegendeel omgekeerd: wie verbond zegt, zegt juist niet: verkiezing.

Men wil deze beide geheel van elkaar losmaken; vooral de *leer* van het verbond moet op veilige afstand gehouden worden van de *leer* der verkiezing [7]).

Ook in de prediking dienen deze twee zo min mogelijk met elkaar verbonden te worden.

De synode der Geref. kerken legde een geheel ander accent in haar bekende schrijven van 23 Nov. '43, waarin *ook* de uitverkiezing ter sprake komt in verband met het genadeverbond. Zij zegt: „De Synode erkent ten

---

[2]) Vgl. De Gemeene Gratie, dl III, p. 91 v.
[3]) E Voto, 3e dr., dl I, p. 172.
[4]) Zie Praamsma, a. w., p. 98, noot 33.
[5]) Vgl. Praamsma, a. w., p. 124; inzonderheid de citaten uit *Strikt genomen* en *Bede om een dubbel Corrigendum*, aldaar gegeven.
[6]) W. H. van der Vegt, Het genadeverbond en het chr. onderwijs, Aalten, z. j. p. 11.
[7]) Vgl. B. Holwerda in allerlei geschriften zich uitende.

volle, dat in de leer des Verbonds tweeërlei tot zijn recht moet komen: eenerzijds Gods vrijmachtige verkiezing, de krachtdadige werking Zijner genade, en de onwankelbare vastheid van het eeuwige Verbond der genade en der verzoening; anderzijds de roeping tot geloof en bekering, die in den kring des Verbonds uitgaat met een geheel eigen klem . . ."

De synode wil dus niet gaan op het pad der losmaking van Verkiezing en Verbond. Deze beide mogen evenmin geïdentificeerd als gesepareerd worden, zo belijden onze kerken heden ten dage.

Nu staan we hiermee echter voor een onontwijkbare vraag. Is de synode hiermee in het moeras der deformatie afgedwaald? of is zij in de lijn der Reformatie gebleven? *Of* is hij, die verbond en verkiezing volstrekt wil scheiden, een deformateur der kerk en niet een reformateur, met welke titel hij pretendeert te moeten worden aangesproken?

Wederzijdse verwijten helpen hier weinig. Er zal moeten worden aangebeld bij het grote documentatiebureau der *historie*.

Ziehier de motivering van deze studie aangewezen, die dus uitsluitend zal lopen over deze vraag: hoe zagen de theologen uit de bloeitijd het verband tussen genade-verbond en verkiezing? Dat we ons hier van de brede heirbaan der populariteit moeten begeven naar de smalle binnenwegen van diepgaand dogma-historisch onderzoek, kan deze en gene betreuren, het is nu eenmaal onvermijdelijk.

Wanneer men tegenwerpt: het betreft hier toch een zaak, die de *gehele* kerk raakt en niet alleen haar wetenschappelijk gevormde leden, dan wordt dit dezerzijds grif toegegeven, als men ook bereid is in te zien, dat er toch ook aan dit geding onvermijdelijk een zuiver wetenschappelijke zijde is. Om echter de kerk in haar *geheel* er zo veel mogelijk mee te dienen, zullen we de vele citaten, die hier noodwendig moeten gehoord worden als getuigen à charge of à décharge, meestentijds van een tolk vergezeld laten gaan [8]. In noten geven we dan behalve de vindplaatsen de verantwoording van de meest markante gedeelten in 't origineel.

Laat ons dan, na deze korte rekenschap inzake reis-route en reis-doel, meteen starten.

§ 2. *H. Bullinger*

In zijn bekende Huysboeck, editie 1582, eerder in 't Latijn verschenen als Decades V in 1551, behandelt hij ook de leer der verbonden. Hij schrijft, dat het genadeverbond niet eerst met Abraham, maar reeds met Adam werd gemaakt en vervolgens met Noach werd vernieuwd. Na Abraham werd het met Mozes wederom vernieuwd. „Ditzelve is ten laatste op 't alleruitnemendst te suiverste en luchtichste verklaard door onzen Heere en Zaligmaker: Jezus Christus, die al de Ceremoniën, voorbeelden, figuren en schaduwen wederom heeft uitgedaan en waarheid in hare plaats gesteld en alle dingen zeer volkomenlijk volbracht heeft." In het verbond met Abraham wordt ons klaarlijk te kennen gegeven „wie in het verbond vereenigd zijn, te weten de levende en eeuwige God, de almachtige en opperste Schepper, Bewaarder en Regeerder aller dingen en Abraham met zijn gansche zaad, dat is met alle geloovigen uit allen volke en geslachte. Want alzoo wordt dat zaad Abrahams door den apostel Paulus uitgelegd voornl. als hij tot

---

8) Oorspronkelijk zou dit als aparte brochure het licht zien.

de Galaten zegt: Is 't dat gij van Christus zijt, zoo zijt gij 't (3 : 29)" [9]. „De Besnijdinghe wordt genoemd het Verbond, hoewel het verbond in der waarheid is de gemeenschap, die wij met God hebben" [10]).

Wij zien hier dus, dat Bullinger niet, zoals velen thans, eenzijdig uitgaat van het Oude Testament, maar de Oudtestamentische gegevens leest in Nieuwtestamentisch licht en onder het verbond verstaat de verzoende betrekking met God en niet alleen de *mogelijkheid* om in zulk een verzoende betrekking te komen.

Wanneer hij den kinderdoop behandelt, blijkt dit opnieuw: „De waarheid, ons in de H. Schrift geleerd, verkondigt, dat men alle die moet doopen, die God voor zijn volk bekent en oordeelt deelgenooten der reiniging of heiligmaking of vergeving der zonden te zijn. Daarom, dewijl de kinderkens der gelovigen zijn onder het getal en in de rekening des volks Gods en erfgenamen van de belofte der reiniging door Christus, zoo volgt daaruit noodwendig, dat zij moeten alzoowel gedoopt worden, als de volwassenen, die het geloof belijden. Daar wordt ook scherpzinnig gedisputeerd, wie daar Gods volk en deelgenooten van de vergeving der zonden door Christus zijn. Daarom wordt hier gehandeld van de verborgen verkiezing Gods en van andere zeer zware vragen, die hier aanhangen. Maar wij mogen onszelf veel korter en eenvoudiger hieruit ontwarren. Wij zeggen, dat Gods volk bekend wordt uit des menschen belijdenis des geloofs of uit de milde belofte Gods. Uit der menschen belijdenis, want wij bekennen die voor kinderen Gods, die, nu volwassen zijnde, openlijk bekennen, dat de waarachtige God hun God is en dat Jezus Christus hun zaligmaker is. Wij achten of bekennen Gods volk ook uit de onverdiende en milde belofte Gods. Want dien God belooft, dat Hij wil hun God zijn en Hij die aanneemt en bekent voor de zijne, die zal geen mensch zonder grote zonde buiten het geheel der geloovigen sluiten. Nu God belooft, dat Hij wil niet alleen dergenen, die het geloof belijden, maar ook der jonge kinderkens God zijn; Hij belooft hen zijn genade en vergeving der zonden. Wie zal dan den Heere aller dingen wederspreken en verzaken, dat de kinderkens Gode toekomen en der reiniging door Christus deelachtig worden" [11]).

Bullinger wil de verkiezing niet ontkennen, maar wil er geen scherpzinnig dispuut over houden; gaat dan uit van Gods belofte, die voor hem vrijwel identiek is met de vervulling ervan, zoals het citaat liet zien.

Over een kiem van geloof, die bij de kinderen verondersteld moet worden, spreekt Bullinger niet, wel zegt hij, dat God ze „uit genade voor gelovigen rekent. En dit is niet nieuw, dewijl God ook den volwassenen het geloof tot rechtvaardigheid rekent. In beiden is de rechtvaardigheid, aanneming en heiliging uit genade en toerekening, opdat de eerlijkheydt zijner genade geprezen worde" [12]).

Ook zegt hij, dat deze kinderen niet zijn „zonder de Geest Gods. Want wie de Geest Gods niet heeft . . . Rom. 8 : 9" [13]).

De kinderen *rekent* God tot gelovigen en rechtvaardigen. Dat gaat niet

---

[9]) Decas 3, Sermoon 6, fol. 100.
[10]) Fol. 101.
[11]) Decas 5, Sermoon 8, fol. 269.
[12]) ib folio 269 en 270, op dit standpunt stond B. ook reeds in zijn strijd met de Wederdopers in een geschrift uit 151, blijkens een noot alhier.
[13]) Folio 270.

buiten de uitverkiezing om [14]). „De heiligen en uitverkorenen Gods worden niet dan eerst der genade en der gaven Gods deelachtig, als zij de sacramenten deelachtig worden, want zij worden eer de beteekende zaak der dingen dan der teekenen deelachtig" [15]).

Hier zien we dus, dat de bondelingen voor Bullinger zijn de heiligen en de uitverkorenen. Hij acht dit dezelfde kring te zijn.

Dat hij daartoe ook de kinderen rekent, blijkt opnieuw, wanneer hij de vraag opwerpt in het juist geciteerd verband „En waarom doopen wij onze onmondige kinderen? Omdat zij uit het hart gelooven en met den mond belijden? Neen, maar omdat God geboden heeft die tot Hem te brengen; omdat Hij beloofd heeft ons en onzes zaads God te zijn; omdat wij gelooven, dat ze God uit zijn enkel genade en barmhartigheid heeft door 't bloed van Jezus Christus gereinigd en aangenomen en erfgenamen des eeuwigen rijks gemaakt. Dewijl wij dan de kinderen om deze oorzaak doopen, zoo geven wij genoeg te kennen, dat hen niet eerst door den doop gegeven wordt, maar dat hen daardoor verzegeld wordt, dat zij tevoren hadden" [16]).

Reeds in 1534 had Bullinger over de kinderen op een soortgelijke wijze geschreven als boven geciteerd [17]). Als de kinderen bij 't opgroeien der ouderen bevelen ongehoorzaam zijn, worden zij als erfgenamen hunner ouders onterfd. Zo spreekt hij ook over het overtreden van de voorwaarden des verbonds van opgroeiende kinderen. Hij doet niet zijn best om deze inconsequentie glad te strijken evenmin als anderen dat in die tijd probeerden [18]).

---

[14]) Folio 146.
[15]) Folio 258.
[16]) Folio 258.
[17]) In „Het eenige en eeuwige Testament of Verbond Gods", uit welk werk weer blijkt, dat hij nog op hetzelfde standpunt stond als in 1525 in een boekje over de Doop en de Kinderdoop.
[18]) Bv. Datheen in zijn gesprek met de Wederdopers te Frankenthal, zoals blijkt uit de Catechismus van F. W. Cuno over Datheen. Zwingli zegt in zijn Fidei ratio van 1530 „Christianorum igitur infantes cum non minus sint de visibili ecclesia Christi quam adulti, constat non minus esse de eorum numero quos nos electos iudicamus quam parentes." Hij zegt aldaar onder Secto De ecclesia „Electi etiam largius vocantur, quos nos electos iudicamus", vervolgt dan, dat daaronder ook de kinderen moeten gerekend worden. Zo ook in Septima De Sacramentis... „Baptismo igitur Ecclesia publice recipit eum, qui prius receptus est per gratiam. Credo igitur, o Caesar, sacramentum esse sacrae rei, hoc est, factae gratiae signum." Ook hier geen scheiden van verkiezing en verbond; verbond als reële verzoening met God („factae gratiae"). Idem Confessio Helvetica prior 1536, 21 Vom Touff. De Hongaarse belijdenis van 1562 zegt (48 De infantium Baptismo), dat de kinderen „electos... ac proinde sanctificatos esse... quantum quidem fert humanum iudicium... ut minime dubium sit, quin Dominus hoc impresso sigillo, quod cum precibus Ecclesiae coniunctum est, aeternam adoptionem in iis infantibus obsignet, quos ob aeterno elegit." Dus ook hier een nauwe band tussen verkiezing en verbond. Idem in de Westminster-Confession van 1647 chap VII, 3 en chap XXVIII, 6. Vgl. ook De groote Westminster Katechismus van 1647, 31 Quocum initum est faedus gratiae? R. Foedus gratiae initum est cum Christo, Adamo secundo, atque in eo cum electis omnibus tamquam ipsius semine. Wederom zien we de band tussen verkiezing en verbond duidelijk uitgedrukt in de Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Pr van 1675 XXIII, waar we lezen van het foedus gratiae „cum solis Electis in Christo, Adamo secundo percussum, quod aelternum est." Nog eeuwen later vinden we

Hoezeer er ook rationalistische tendenzen opkwamen in de Gereformeerde Theologie, zodra ze enigermate tot bloei geraakt was, bij dezen theoloog zien we een redeneren vanuit de H. Schrift *zonder* tot een sluitend systeem te willen geraken, waarbij het geheimenis van verbond en verkiezing of liever omgekeerd, is doorlicht en min of meer voor het verstand is aannemelijk gemaakt.

Deze tendenz is ook niet vreemd aan de strijd over deze punten in de twintigste eeuw.

§ 3. *Calvijn*

Wanneer we nu overgaan tot Calvijn, dan staan we voor bijzondere moeilijkheden nl. deze, dat bij Calvijn een uitgewerkte leer over het verbond ontbreekt [19]).

---

deze twee: verkiezing en verbond tezamen, zo bv. in de Belijdenis van de Calvinistische Methodisten in Wales, 1823 12 of the election of grace en 13 of the eternal covenant of grace.

In het conflict der synode van Noord-Holland 1592—'97 met Wiggertsz nam de synode een standpunt in geheel conform de idee in de bovengeciteerde belijdenisschriften tot uitdrukking komende.

Dat de beroemde synode van Dordrecht stond op hetzelfde standpunt, kan kwalijk betwijfeld worden. In de Oordeelen van de Nationale Synode van Dordrecht 1618-'19 lezen we over het eerste artikel van de praedestinatie meermalen van de band, die de praedestinatie verbindt met het genadeverbond. Hier volgen enige voorbeelden. De Gedeputeerden van Bremen VIII „van de kinderen der geloovigen alleen, die, eer zij de leer kunnen vatten, komen te sterven, oordeelen wij, dat God dezelve liefheeft, uit datzelfde welbehagen om Christus' wil, door Christus en in Christus, uit hetwelk Hij de volwassenen liefheeft; derhalve zijn zij ook, ten aanzien van 't verbond, heilig. Om dit te bevestigen worden zij door den H. Doop ingehuld en doen Christus aan" [a]). Hier is dus de doop een bevestiging van Gods liefde uit het eeuwig welbehagen. Verbond is realisatie der verkiezing.

Niet minder duidelijk op dit punt zijn de Nederlandse professoren [b]). „Wij besluiten, dat de kinderen der geloovigen, stervende in hun kindsheid, onder de uitverkorenen moeten gerekend worden, dewijl zij genadiglijk van God uit dit leven verlost worden, eer zij de voorwaarden zijns verbonds verbroken hebben."

Gomarus oordeelt [c]): „De jonge kinderen dergenen, die in het verbond Gods zijn, door Christus en dergenen, die ware gelovigen zijn, dezelve gelooven wij Godvruchtelijk, dat mede uitverkoren zijn, indien zij voor het gebruik der rede komen te sterven, naar uitwijzen van het formulier des verbonds: Ik ben uw God en uws zaads God"...

Wel zeer duidelijk blijkt, hoe nauw voor de vaderen verkiezing en verbond was tezaam geweven, uit hetgeen De broederen van Utrecht oordelen [d]). „Indien daar geen verkiezing is van de jonge kinderen, zo is voor dezelve ook geen belofte der zaligheid noch zaligheid. Want de zaligheid en de belofte ervan, is nergens anders uit, dan uit de verkiezing ter zaligheid"...

Het is dan ook geheel overeenkomstig de lijn der vaderen, dat sommige theologen uit de jongere tijd weer gewezen hebben op het verband tussen verkiezing en verbond [e]).

[19]) Zie W. v. d. Bergh, Calvijn over het genadeverbond, 's Gravenhage, 1879; H. W. v. d. Vegt, Verbond en Verkiezing bij Calvijn; dezelfde, Tweeërlei

---

[a]) Pag. 397.

[b]) Pag. 606. Het zijn Polyander, Thypius, Walaeus, Lubbertus.

[c]) Pag. 619.

[d]) Pag. 655.

[e]) Dr A. de Bondt, Ds J. Weggemans, Verbond en Doop I, II, III. Vgl. H. N. Ridderbos, Verbond en Koninkrijk Gods G.T.T. 1944. Pag. 97 vv. Stelling IX en G. Ch. Aalders, Het verbond Gods, Kampen, 1939, pag. 166 vv.

Daar het een ontzaglijke studie op zichzelf zou vorderen om uit al zijn brieven en commentaren saam te lezen, wat er over het onderhavige onderwerp in te vinden zou zijn en daar we voorts ook bij de andere schrijvers alleen hun dogmatische werken raadplegen, en daar er voorts bij Calvijn geen discrepantie bestaat tussen zijn dogmatisch hoofdwerk en zijn andere geschriften en wij juist in zijn Institutie het minst de invloed van de eisen der practijk inzake het verbondsvraagstuk aantreffen [20]), mogen we ons hier ontslagen achten ons onderzoek verder dan de Institutie uit te strekken. Het vergt dan trouwens al vrij wat.

In boek I, XV, 4 [21]) noemt Calvijn naast Adam Christus de tweede Adam, die het verloren beeld Gods herstelt. Maar wie zijn het dan, die (in het tweede verbond) worden hersteld in het beeld Gods? De uitverkorenen zo neemt Calvijn aan als vanzelfsprekend.

In boek II, VI komt terloops de vraag aan de orde, die telkens weer urgent is in Calvijns dagen, hoe nl. de verhouding is tussen het oude en het nieuwe verbond en zegt Calvijn, dat ook onder het Oude verbond alleen „aan het uitverkoren volk" de Verlosser is toegezegd [22]).

Daar maakt Calvijn dan de onderscheiding tussen heel het vleselijk zaad van Abraham èn een uitverkoren deel van dat geslacht Abrahams, dat 't eigenlijke zaad Abrahams is. Hier hebben we dus de bij Calvijn telkens terugkerende onderscheiding in eerst ontwerp, nl. die tussen een uitverkoren volk èn een uit dit volk nader uitverkoren deel [23]).

Christus is degene, in wie het verbond der genade, ook onder het Oude Testament, zijn substantie of fundament heeft. Dan zegt Calvijn, „dat eerst op die manier het genadeverbond krachtig zou zijn, waardoor God zijn uitverkorenen tot kinderen had aangenomen" [25]).

In hfdst. X behandelt Calvijn de gelijkheid van het oude en nieuwe Testament. Die gelijkheid trekt hij zo ver mogelijk door [26]), tegenover de Wederdopers inzonderheid. „Het verbond met alle vaderen verschilt in wezen en zaak in het geheel niet van het verbond met ons, maar is geheel een en hetzelfde. Alleen de bediening verschilt" [27]). De Wederdopers leerden een „vleeschelijk verbond" [28]) onder het Oude Testament „waarin alleen van de aarde en aardschen rijkdom melding gemaakt wordt" [29]). Tegenover die beschuldiging, alsof de Joden eigenlijk weinig meer dan beesten zouden geweest zijn, komt Calvijn zeer uitvoerig in 't geweer. Hij zegt: de Joden hadden hetzelfde *verbond* [30]) en even verder: ze waren *ver-*

---

kinderen Gods bij Calvijn; dezelfde, Uw Doop verstaan; dezelfde, Het Genadeverbond en het Chr. Onderwijs; alle te Aalten, z. j.; Dr A. D. R. Polman, Het verbond der genade bij Calvijn, G.T.T. 41e jg., p. 3 vv., p. 49 vv., p. 97 vv. Inzonderheid Polman wijst op deze moeilijkheden, benevens op nog andere. Zie a. w., p. 3, 63, 97.

20) Zie Polman, a. w., p. 5 v.

21) Gebruikt Baum, Cunitz Reuss 1864, waarin de editie van 1559.

22) § 1.

23) Zie § 2.

24) Zie Polman a. w., hfdst. II, p. 49 vv.

25) § 4.

26) Ook Dr W. F. Dankbaar, De Sacramentsleer v. Calvijn, A'dam 1941, p. 115, wijst daarop.

27) § 2.

28) § 19 slot.

29) § 19.

30) § 2 begin.

koren tot de hoop op onsterfelijkheid. Telkens verwisselt hij hier de uitdrukking: verbond en verkiezing.

Met de Joden is „het verbond des evangelies gesloten, welks enig fundament Christus is" [31]). Dit verbond des evangelies noemt Calvijn later weer het geestelijk verbond [32]). Het is „die bijzondere gemeenschap"... „die niet kan bestaan zonder den schat des eeuwigen levens" [33]). Het omvatte „het leven, het heil en de ganse hoofdsom der zaligheid" [34]).

Hij noemde het ook „het verbond van Gods barmhartigheid" [35]) en dat wordt hoe langer hoe helderder in de stralen van het openbaringslicht gezet, als bij een zon die rijst aan de kimme en hoe langer hoe hoger komt [36]). Een tegenstelling tussen deze twee verbondsbedelingen wil Calvijn niet toelaten, al spreekt hij even van een verbond der wet en een verbond des evangelies. Dat geldt alleen van de ceremoniën, die in de wet verordend waren. Deze dragen soms zelf ook de naam van verbond. In zover is 't oud verbond te niet gedaan [37]). Maar het is intussen één verbond „hetwelk Hij eenmaal bevestigd heeft als een eeuwig en onverganklijk verbond. Dit is het verbond, waarvan Christus de Borg en Middelaar is „door wien voor de uitverkorenen een eeuwige heiligmaking eenmaal verworven is" [38]). Calvijn noemt hier het verbond ook met de naam Testament. Met instemming haalt Calvijn Augustinus aan, die zegt, dat van het begin der wereld tot het Nieuwe Testament behoren de kinderen der belofte [39]). Calvijn noemt die allen „in het bijzonder uitverkorenen" [40]).

Dit tegenover een algemeen uitverkoren zijn of een verbond met het volk. Deze verkiezing van een *volk* kan in zekere zin weer worden weggenomen [41]).

Uitvoeriger spreekt Calvijn van het naar we tot nu toe zagen natuurlijk verband tussen uitverkiezing en verbond, wanneer hij breedvoerig handelt over de eeuwige verkiezing [42]).

Hier spreekt hij over de prediking van het „verbond des levens" en over het wel of niet „gelijkelijk of voortdurend dezelfde plaats" vinden. Zowel het prediken niet overal en 't plaatsvinden, is beide ter volvoering van de eeuwige verkiezing [43]). Zelfs de *aanbieding* van het verbond is dus een feit, dat ten nauwste met de verkiezing samenhangt.

Calvijn denkt niet in uiterst individualistische categorieën over de ver-

---

31) § 4.

32) § 7 en 15; later weer genoemd het verbond van 's Heren genade, zie hfdst. XI § 11. Weinig vast is de terminologie. Weer verder noemt Calvijn het „verbond des levens", boek III, XXI, 1.

33) § 7 slot.

34) § 8.

35) § 20.

36) Ook W. v. d. Berg wijst op dit bij Calvijn zo geliefde beeld.

37) Boek II, hfdst. XI § 4.

38) § 4 slot.

39) § 10. Dat Calvijn wedergeboorte alleen aan de uitverkorenen toekent, behoeft weinig verdediging. Behalve opzettelijk bij de behandeling der wedergeboorte, III, III, 1—25, doet hij het ook a. h. w. onopzettelijk, zie bv. in II, II, 6 en 27 en II, II, 14 en III, VI, 1; III, II, 11.

40) § 10.

41) § 12.

42) Boek III, hfdst. XXI.

43) § 1.

kiezing. Dat blijkt keer op keer. Ook hier: „En deze praedestinatie heeft God niet alleen in ieder persoon afzonderlijk betuigd, maar Hij heeft daarvan een bewijs gegeven in het gansche kroost van Abraham, opdat daaruit openbaar zou worden, dat het in zijn goeddunken ligt, hoedanig de conditie van ieder volk zal zijn" [44]).

Deze verkiezing is het volk omvattend en men kan er van afwijken. „Dikwijls werpen ook de profeten den Joden deze verkiezing scherp en tot hun schande voor de voeten, omdat ze schandelijk van haar waren afgeweken" [45]). Deze naam verkiezing wisselt Calvijn af met die van verbond, want hij zegt, dat de Israëlieten tot dat beginsel van het onverdiende verbond worden teruggeroepen [46]).

Deze twee zijn hier ten allernauwste verbonden. De weldaden worden door de profeet opgesomd, die God geeft onafgebroken en, ze worden door Calvijn genoemd „vruchten der verkiezing"... omdat Hij gedachtig was aan zijn *verbond* [47]). Ook zo dus de nauwste band, bijna de identificatie tussen verkiezing en verbond. Maar hier gebruikt Calvijn telkens de beide woorden in een ruimere zin [48]). Hij kent ze ook in engere zin. Deze wordt genoemd „de tweede trap, die wat meer ingeperkt is, of waarin Gods meer bijzondere genade te zien was: wanneer God uit hetzelfde geslacht van Abraham sommigen verworpen heeft, en anderen in zijn kerk gekoesterd heeft en daardoor getoond, dat Hij hen onder zijn kinderen hield" [49]). Op Ps. 147 : 10 werd gewezen: „Het gehele volk is verkoren, is bondsvolk. „Maar dat hier twee trappen opgemerkt moeten worden, heb ik niet zonder reden gezegd" [50]).

Nadat zo is gesproken over de verkiezing van 't gehele volk (wat insluit, dat ze allen „opvolgers van het verbond" zijn), komt Calvijn tot de woorden, dat zo „toch zijn genadige verkiezing slechts voor de helft is uiteengezet". Men moet komen tot de afzonderlijke personen, aan wie God niet alleen de zaligheid aanbiedt, maar ook zo toewijst, dat de zekerheid van de uitverkiezing niet onzeker of twijfelachtig is [51]).

Dat is 't ware zaad, *de* verbondskinderen, zegt Calvijn met verwijzing naam Rom. 9 : 8 en Gal. 3 : 16, 19, 20. Deze zijn „de uitverkorenen van den hemelschen Vader, in 't Hoofd; deze heeft de Vader met een onlosmakelijken band met zich verbonden.

De wijdere kring toont ons de milddadige gunst; „in Christus' leden (de engere kring) blinkt de kracht van zijn genade veel voortreffelijker, omdat zij, in hun hoofd ingelijfd, nooit van de zaligheid afvallen".

Het „verbond des eeuwigen levens" nodigt een bepaald volk; „in een deel daarvan heeft nog een bijzondere wijze van verkiezing plaats" tegenover deze verkiezing staat „de algemeene verkiezing van een volk", die „niet altijd vast en bekrachtigd" is.

---

44) § 5.
45) § 5.
46) § 5.
47) § 5.
48) We wezen reeds bij de bespreking van boek II, V, § 1 op deze onderscheiding bij Calvijn.
49) III, XXI, 6.
50) Ib.
51) § 7.

Met die ruime kring sluit God zijn verbond [52]). Dat brengt een „uitwendige verandering", iets „wat in het midden ligt tussen de verwerping van het menselijk geslacht en de verkiezing van een gering getal vromen" [53]).

Telkens weer bij de behandeling van het dogma der verkiezing komt dit onderscheid naar voren. Calvijn noemt het nauwer volk des verbonds het volk van „de geestelijke verkiezing", „dat kleinere volk", dat God tevoren gekend heeft [54]). „Dit is vermengd onder de grote hoop". Daarbij wijst Calvijn naar II Tim. 2 : 19 en zegt dan: „Kortom met dat woord duidt Paulus ons tweeërlei volk aan, het eene bestaande uit het gansche geslacht van Abraham en het andere, daaruit afgezonderd, dat bewaard onder Gods ogen, verborgen is voor de aanblik der menschen" [55]). Ook dat ganse volk is een uitverkoren volk „welks staat in schijn gelijk was", „evenals of hij zeide, dat in die algemene aanneming bij Hem ingesloten was een bijzondere genade voor sommigen als een heiliger schat; en dat het gemeenschappelijke verbond niet verhinderde, dat dat geringe aantal uit de gemeene schare werd uitgezonderd" [56]).

We merkten, dat Calvijn deze wijdere kring steeds noemt de kring van het verbond. Wel noemt hij elders ook de engere kring, het verbond [57]), maar bij voorkeur verbindt hij die naam verbond, aan de *algemene* verkiezing [58]).

Onwillekeurig rijst de vraag, of die tweeërlei verkiezing en dat tweeërlei verbond nu uitsluitend behoren tot de *oude* bedeling, dan wel, dat deze onderscheiding ook volgehouden kan worden voor het nieuwe verbond.

M. i. heeft Calvijn niet bedoeld, dat die tweeheid alleen zou geduurd hebben, zolang de periode der wet duurde. Ten eerste wijs ik op het verband, waarin hij in zijn Institutie deze onderscheidingen maakt. Dit duidt daarop nergens. Alle tot nu toe geciteerde plaatsen geven mij aanleiding te zeggen: Calvijn bedoelde, dat dit duurzaam zo was met verkiezing en verbond. In de tweede plaats heeft Calvijn nadrukkelijk de verschilpunten behandeld tussen de beide bedelingen van het verbond. En wàt hij daar ook opsomt, *dit* onderscheid vinden we daarbij niet [59]).

---

[52]) Even verder, in § 7, zegt Calvijn: „Paulus onderscheidt tusschen de kinderen Abrahams naar het vlees en de geestelijke kinderen . . . niet omdat eenvoudigweg een kind van Abraham te zijn een ijdel en onvruchtbare zaak was, wat niet gezegd zou kunnen worden, zonder dat men het verbond smaadde." Hier heet ook die ruimere uitverkoren kring, het verbond, volk; hetzelfde treffen we in IV, XXII, 4 bij de bespreking van Rom. 9 : 6, 11.

[53]) § 7.

[54]) III, XXII, 6.

[55]) § 6.

[56]) Ib.

[57]) IV, I, 27. „Want het verbond des Heren blijft, en zal eeuwig ongeschonden blijven, dat Hij plechtig met Christus, de ware Salomo, en met zijn leden gesloten heeft".

[58]) Later is het onderscheid tussen generale en speciale verkiezing op de achtergrond geraakt en verstond men onder verkiezing bijna uitsluitend: verkiezing *tot zaligheid.* Wanneer we Calvijns onderscheidingen weer gingen gebruiken, zou het debat over de vraag of 't verbond alleen met uitverkorenen is opgericht, weer in 't goede spoor komen m.i.: meerdere moeilijkheden inzake de verbondsleer, zouden zo tot oplossing kunnen komen. Een generaal en een speciaal verbond gaat m.i. parallel met deze generale en speciale verkiezing, hoewel Calvijn de naam verbond, zoals boven werd aangewezen, 't meest bij de generale verkiezing gebruikt.

[59]) II, IX.

Men zou daartegen weer kunnen stellen, dat in het hoofdstuk [60]), dat de *gelijkheid* van de beide bedelingen behandelt, dan dit blijvende van de onderscheiding (generaal speciaal) inzake verkiezing en inzake verbond, zou moeten aangestipt zijn.

Deze redenering klemt echter niet. Wanneer Calvijn het vanzelfsprekend vindt, dat er *tweeërlei* verbondszaad is *en* dat dit saamhangt met de ruimere en de engere kring van verkiezing en verbond, dan *behoeft* hij dat niet te betogen van de periode van het Nieuwe testament, aangezien daar *evenmin* als onder 't oude de *bloeds*band zonder meer bepaalde, wie er voor eeuwig zalig zou worden, ja of neen, m. a. w. wie er het *ware* zaad Abrahams was.

In de derde plaats zijn er enige aanwijzingen uit zijn commentaren en preken, die op dit punt zijn onderzocht door Polman, welke bevestigen, wat boven werd ondersteld als voor Calvijn vanzelf te spreken [61]).

Als Calvijn hier aan *de* kerk had gedacht, zou hij (volgens Polman) in zijn Institutie de volkskerk hebben moeten leren. Maar m. i. is deze argumentatie niet ad rem. De tegenstelling volkskerk — van het volk gescheiden kerk, kende Calvijn niet en *voorzover* hij dit contrast kende (IV, I, 13 vv.), keert hij zich er met alle kracht *tegen*. De Wederdopers die sterk in deze lijn redeneerden, werden rusteloos door Calvijn bestreden. Hij redeneerde veel meer vanuit de eenheid der kerk onder Oud en onder Nieuw verbond, zie P. J. Richel, Het kerkbegrip van Calvijn, Utrecht 1942, hfdst. III, zie ook IV 23; XVI 3—6, 10—12 en vooral 15, dan vanuit de tegenstelling: volkskerk onder Israël — nu een aparte groep van heiligen in elk volk [62]).

Polman wijst voorts naar de verklaring van Gen. 25 : 23 en zegt: weer wordt alleen over Israël gehandeld. Ja, zeg ik, maar niet de prolongatie, de tweërlei verkiezing onder N. T. *afgesneden*. Dat zou gebeurd moeten zijn, wilde Polmans argumentatie klemmend zijn.

Later gebruikt Calvijn deze onderscheiding *wel* mede van de kerk onder het N. T. In 't zelfde jaar als de Institutie uitgave, die wij hier gebruiken verscheen, kwam ook uit de commentaar op de kleine profeten, waar drie maal deze onderscheiding wordt aangetroffen. In Hos. 12 : 3, Zach. 1 : 17 en Mal. 1 : 2—6. Bij de laatste plaats wordt, zoals Polman toegeeft, wel de lijn naar 't N. verbond doorgetrokken.

Hetzelfde gebeurt bij Hand. 3 : 25: „en zoo opent de gemeenschappelijke verkiezing, ofschoon deze niet in allen krachtdadig is, de deur voor de speciale."

Een zelfde toon van voortbestaan dezer tweevoudige verkiezing en dit tweevoudig verbond, voeg ik er aan toe, beluistert ge bij Ez. 16 : 21.

Al deze plaatsen voert Polman aan en wil nòg zeggen: Calvijn kende deze onderscheiding alleen voor het Oude verbond! [63]).

---

60) II, X.

61) Polman stelt het dubieus of deze onderscheiding „ook op de kerk van het Nieuwe Verbond wordt toegepast" (a. w., p. 7), en behandelt dan de uitleg van Gen. 17. Polman zegt daarbij: „Een toepassing op de kerk van het Nieuwe Verbond wordt echter niet gemaakt". Maar zou Calvijn dat expres *moeten* doen? Als Calvijn spreekt van „Hier ontstaat nu voor ons tweeërlei orde van kinderen in de kerk" en verder van „Gods schaapskooi", is dat dan niet de kerk *aller* eeuwen?

62) P. J. Richel, a. w., p. 116.

63) Later maakt Polman zelf deze krasse conclusie weer dubieus en spreekt zo zich zelf tegen, zie a. w., p. 99/100.

Bovendien noemt hij als resultaat van het onderzoek de preken, waaruit zeer duidelijk blijkt, dat Calvijn ook voor zijn eigen tijd nog erkende tweeërlei verkiezing en tweeërlei verbond.

Allereerst de preek over Deut. 4 : 36—38. Idem over Deut. 7 : 7—10 en over Deut. 10 : 15—17.

Merkwaardig is het, dat Polman, die het voorkomen van deze onderscheiding *ook* voor de periode van het N. Test. hier niet ontkennen kan, aldus concludeert: „ook hier vinden we geen dogmatisch gefixeerde onderscheidingen, maar een krachtige oproep . . . tot volle verzekerdheid van het kindschap te komen" (a. w., p.11). Daartegen zou ik willen opmerken 1⁰ in welk opzicht had Calvijn wel dogmatisch gefixeerde onderscheidingen? 2⁰ wie verwacht die bij voorkeur in een *preek?* 3⁰ is een „dogmatische" onderscheiding bij Calvijn intussen niet de ondergrond van deze populaire uitdrukkingen? 4⁰ de vraag, of ook voor de kerk van het Nieuwe verbond deze onderscheiding voorkomt, is hierdoor dan toch *bevestigend* beantwoord.

Het lijkt me dan ook beslist onjuist, dat Polman als punt a van zijn resumé zegt, dat deze onderscheiding z. i. alleen geldt van zijn verklaring van de verbondspositie van Israël [64]).

Wanneer hij dan als punt 6 van zijn resumé schrijft: „Zij dankt haar ontstaan aan het zoeken van een oplossing voor de moeilijkheid, dat God het gansche geslacht van Abraham tot Zijn verbondsvolk verkoren heeft, terwijl Hij toch alleen als wettige kinderen Abrahams erkent, die door het geloof met hem één huisgezin uitmaken" (a. a. p. 12) — dan vraag ik: Is deze moeilijkheid, waardoor Calvijn gedreven werd tot het maken van deze onderscheiding, soms met het nieuwe verbond *opgeheven?* Immers neen [65]). Calvijn geeft blijk, dat hij het voortbestaan dezer moeilijkheid heel goed inziet; en nergens zoekt hij een andere oplossing voor de Nieuwtestamentische bedeling dan voor de Oudtestamentische! Ik kan moeilijk het betoog van Polman *in dezen* geslaagd achten.

Merkwaardig vond ik het te ontdekken, dat ook Richel tot een dergelijke conclusie kwam [66]). Onafhankelijk van elkaar kwamen Richel en ik tot parallelle bezwaren tegen Polmans betoog [67]).

Op grond van het bovenstaande meen ik te mogen volhouden, dat Calvijn leert voor oud en nieuw verbond, tweeërlei verkiezing en derhalve *tweeërlei*

---

[64]) In de leer der sacramenten zegt Calvijn precies het omgekeerde van wat Polman hier zegt. Zie IV. XVI, 15.

[65]) Polman zelf geeft dit inderdaad toe, als hij met instemming Dr J. Ridderbos citeert „dat de Nieuwe Bedeling nergens meer dan in de kinderdoop de Oude Bedeling nadert". Vgl. Polman, a. w., p. 100. Hoe heeft Calvijn steeds klemtoon gelegd op de eenheid van het verbond in de beide bedelingen zie bv. III, XXIV, 8.

[66]) P. J. Richel, a. w., p. 115.

[67]) De andere delen van Polmans beschouwing acht ik veel meer overtuigend. Hij toont, dat Calvijn in tweeërlei zin van verbond spreekt, nl. als heilstoezegging, belofte, getuigenis, uitwendige roeping *en* als gemeenschapsbetrekking tussen God en de gelovigen. M. i. loopt deze onderscheiding parallel met de boven breder behandelde. Daarom *acht* ik *deze* onderscheiding bij Calvijn *evenzeer* van constitutieve waarde voor de opbouw van een Geref. verbondsleer.

verbondskring [68]). De *eigenlijke* is m. i. ook voor Calvijn de *engere* kring. Van *die* betekenis van het woord verbond moeten wij uitgaan bij onze verbondsleer. Dat is de waarde van de leerbeslissingen van 1905—1942, dat zij dit deden. Polman is er m. i. wel volkomen in geslaagd, te tonen, dat Van der Vegt e. a. Calvijn hebben *scheef*getrokken door uit 't oog te verliezen, dat er naast en na de generale uitverkiezing (en „generaal verbond") ook is de speciale uitverkiezing (en „speciaal verbond") [69]).

* * *

We willen nu boek IV onderzoeken.

Wanneer daar allereerst de kerk aan de orde komt, ligt de verwachting voor de hand, dat we ook hier van tweeërlei gradatie zullen horen, welke in het ene begrip: kerk aangetroffen moet worden. Van die hypothese moeten we uitgaan; waar Calvijn immers spreekt van tweeërlei verkiezing, tweeërlei zin van verbond, tweeërlei roeping, daar kan 't bijna niet anders, of hij *moet* parallel hiermee, ook wel spreken van tweeërlei betekenis van 't begrip *kerk*.

En al heel spoedig zien we die hypothese bevestigd, want Calvijn spreekt over „tarwekorrels, bedekt door een hoop kaf" [70]). De *eigenlijke* kerk is die, welke de uitverkorenen Gods (krachtens „de verborgen verkiezing Gods en zijn inwendige roeping") als een lichaam aan een Hoofd Christus, verbonden, vormen [71]). Van hun zaligheid zijn ze verzekerd, want die staat vast met de verkiezing Gods [72]).

Ook kunnen we spreken van de *zichtbare kerk*. Deze onderscheiding ziet Calvijn rechtstreeks in de Schrift gegrond [73]).

Soms doelt de Schrift met 't woord kerk op „alle uitverkorenen, die er van het begin der wereld geweest zijn". „Dikwijls echter duidt de Schrift met den naam kerk aan de gansche menigte der menschen, die over de aarde verspreid is, en die belijdt, dat zij één God en Christus dient, door den Doop in zijn verbond wordt ingelijfd . . . In deze kerk echter zijn zeer veel huichelaars gemengd, die niets van Christus hebben dan den naam en den uiterlijken schijn" [74]).

---

68) Hiermee kom ik niet op het standpunt van Van der Vegt en Woelderink, die wel oog hebben voor deze onderscheiding, maar in hun verbondsleer teveel uitgaan van de gedachte: die *ruimere* kring, die is nu *het* Verbond. Anderen daarentegen verwaarlozen teveel de *ruimere* kring en doen alsof alleen de *engere het* Verbond is. Een zuivere verbondsleer zal ook in dit opzicht bij Calvijn ter schole moeten gaan.

69) Wie een van beide zijden uit 't oog verliest, moet eenzijdig worden, en dan de ander die 't ander gegeven als 't een en al beschouwt, van ketterij veroordelen. Wanneer wij *allen* beide reeksen van gegeven van Calvijn gebruikten, zou er m. i. een basis zijn voor 't vinden van zulk een formulering der verbondsleer, dat de nu ter oorzake van 1942 gescheiden kerkgroepen elkaar weer vonden; ook zouden Christelijke Gereformeerden en Oud-Gereformeerde groepen dan zich kunnen vinden in een leer, die erkent de realiteit van tweeërlei verbondskring, vrucht van tweeërlei verkiezing.

70) IV, I, 2.

71) Zie ook § 7.

72) § 3.

73) § 7.

74) § 7.

„Door den Doop in zijn verbond ingelijfd". Dat geldt van de ganse menigte der mensen [75]). Hier valt dus Doop en Verbond in zoverre samen met verkiezing, als ge dit woord opneemt in zijn *generale* zin.

„Naar de verborgen praedestinatie Gods zijn er dus, zoals Augustinus zegt, zeer veel schapen buiten en zeer veel wolven binnen" [76]).

En dan komt een term bij Calvijn, waarvan velen nu zulk een sterke afkeer hebben, dat ze het in dit verband gebruiken daarvan zelfs noemen een tekort aan eerbied voor Gods waarachtigheid enz. Calvijn zegt, dat God zelf heeft gezorgd, dat we zouden weten, wie we *voor zijn kinderen moeten houden* [77]).

„En aangezien de zekerheid des geloofs daartoe niet nodig was, heeft Hij een zeker oordeel der liefde in de plaats daarvan gesteld, dat wij voor leden der kerk zouden houden hen, die door ... het deelgenootschap aan de sacramenten met ons denzelfden God en Christus belijden" [78]).

Wanneer Calvijn *hier* zegt: leden der kerk, bedoelt hij natuurlijk uitverkorenen krachtens de verborgen uitverkiezing.

We concluderen dus, dat het verbond en de verbondskring door ons moet worden *gehouden* voor identiek met de verborgen verkiezing en zijn kring.

In den vervolge lezen we nog eens, dat verbondsvolk en uitverkoren volk samenvallen, maar dan beiden meer in den generalen zin [79]).

Behalve dit ruimer gebruik van beide termen verkiezing en verbond is er ook *hier* weer de praegnante betekenis. „Want het verbond des Heeren blijft en zal eeuwig ongeschonden blijven, dat Hij plechtig met Christus, den waren Salomo en met zijn leden gesloten heeft ..." [80]).

Eenzelfde duïteit treffen we, zoals trouwens te verwachten was, ook aan bij Calvijns leer van de sacramenten.

Enerzijds is er een „aangeboden worden" [81]). Dit geldt allen, die ze ontvangen. Andererzijds is er de gemeenschap met Christus, ingesloten in de sacramenten. Zo dikwijls als het God behaagt, geschiedt het, „dat de Geest van God zelf ook ditzelfde schenkt en volbrengt, wat de Sacramenten beloven".

Eerst dan volbrengen ze hun ambt naar behoren, wanneer die inwendige leermeester, de Geest, er bij komt [82]) en met instemming citeert Calvijn Augustinus „dat de sacramenten alleen in de uitverkorenen bewerken, hetgeen zij betekenen" [83]). In verband met deze onderscheiding treffen we bij Calvijn aan (weer op 't voetspoor van Augustinus) de onderscheiding

---

[75]) Hier blijkt dus opnieuw, dat Calvijn de tweeërlei kring, expres geleerd van de Oude Bedeling, *niet* loslaat voor *heel* de periode der kerk. Een argument temeer tegen de boven bestreden zienswijze van Polman.

[76]) § 8. Zie ook IV, XII, 9.

[77]) § 8. Dit blijkt ook bij zijn bespreking van de tucht: de leden der kerk moeten wij houden voor uitverkorenen, zelfs moeten we ze uit dat getal nog niet voor goed schrappen, wanneer ze geëxcommuniceerd zijn! Zie IV, XII, 9.

[78]) Ib.

[79]) § 24. Zie ook IV, II, § 3, 7, 11.

[80]) § 27.

[81]) IV, XIV, 7, 14, 16, 17, 26; XV, 3; XVI, 2; XVIII, 33, 34.

[82]) § 9, 10, 17 en IV, XVII, 33. Zie inzonderheid S. v. d. Linde, De leer van den H. Geest bij Calvijn, Wageningen, 1943, p. 177—198 en W. F. Dankbaar, a. w., p. 68 vv.

[83]) § 15.

tussen het sacrament en de *zaak* van het sacrament. Ook wel: sacrament en „*waarheid*, die het beteekent" [84]). Dit laatste is er bij hen, bij wie ze bekrachtigen hetgeen door de goddelijke milddadigheid gegeven is. De H. Geest, die de sacramenten niet aan allen zonder onderscheid aanbrengen, maar die God in het bijzonder aan de zijnen schenkt, is degene, die Gods gaven met zich brengt, die aan de sacramenten in ons plaats geeft en die bewerkt, dat ze vrucht dragen" [85]).

Deze innerlijke genade des Geestes is van de uiterlijke bediening der sacramenten onderscheiden. In zoverre is er niet voor allen, die 't sacrament ontvangen, hetzelfde „volledige" sacrament. Ten volle sacrament is er als God ons met zich verzoent in zijn eengeboren zoon" [86]).

Dat ook de kinderen Christus ingeplant worden betoogt Calvijn met veel nadruk [87]). Ook hier identificeert Calvijn hun uitverkoren-zijn en hun bondeling-zijn [88]), al geldt ook dit weer niet van allen zonder uitzondering [89]).

Van *allen* zegt hij, dat zij in de *kerk* ingelijfd worden [90]), waarbij dan natuurlijk niet vergeten mag worden, 't geen Calvijn vroeger over de kerk heeft geleerd.

Vatten we samen, wat we in Calvijn's hoofdwerk vonden over verkiezing en verbond in hun onderlinge verhouding, dan kunnen we het in deze stelling weergeven: Het verbond in ruimer zin is de realisatie van de verkiezing in ruimer zin. Evenzo is het verborgen getal der verkorenen het getal van hen, die waarlijk het sacrament ontvangen als zegel van het verbond in zijn vollen zin, nl. de verzoening met God in Christus, die de substantie is en het fundament der sacramenten.

Wie in de lijn der Reformatoren wil blijven, die scheide nimmer: verkiezing en verbond.

Het genade-karakter van het verbond zou daardoor in de schaduw komen en op het geloven als „werk" van de mens zou de klemtoon komen. En zo zou van het spoor der Gereformeerde Theologie worden afgedoold.

Doorgronden kunnen we de verhouding tussen deze beide niet. We *behoeven* het ook niet:

„Iam si volumus illuc penetrare,
est abyssus multa et profunda."
(Calvijn Op. 44; 407).

*

84) Ib. Zie ook IV, XVII, 21.
85) § 17.
86) § 19 en IV, XV, 1, 10, 22; XVI, 15 vv.
87) IV, XVI geheel, inzonderheid § 17.
88) § 17, 18.
89) § 21, 22, 31.
90) § 32 en XVII, 1.

SADRACH SOERAPRANATA

DOOR

DR. GRETA GROSHEIDE

I

Heel de 2e helft der 19e eeuw komt de zending in Midden-Java in aanraking, en dikwijls in botsing met Sadrach. Als in het eind van die eeuw de gereformeerde kerken in Nederland gereed staan, de zending over te nemen van de nederlands gereformeerde zendingsvereniging (voortaan als NGZV aangeduid) komt de kwestie-Sadrach eveneens op het tapijt.

„De Heraut" noemde dit probleem „èn historisch èn principieel van het uiterste gewicht. Historisch, om te weten, wat er van zijn optreden, zijn belijdenis en geheel zijn invloed aan is; en principieel, omdat er de vraag in schuilt, of het Christendom, dat anders uitkomt in de onderscheidene landen, ook in Azië en op Java in eigenaardige vorm kan en mag optreden, zonder zijn wezen te verzaken" [1]).

Voor een rechte beoordeling van deze kwestie is noodzakelijk, haar van javaans, niet van hollands standpunt te bezien [2]).

Wie was die Sadrach, die zo'n belangrijk persoon is geworden in de geschiedenis der zending? [3])

Sadrach was waarschijnlijk van geringe afkomst, uit arme ouders in Djapara geboren. (Zijn aanhangers verkondigden later als hun mening, dat niemand zijn vader en moeder had gekend, dus dat hij van onbekende geboorte was, iets, dat zijn aanzien verhoogde). Als jongen moest hij bedelen, om in het leven te blijven, totdat een echtpaar zonder kinderen zich over hem ontfermde en hem als zoon aannam.

Hij werd onderwezen in de Islam, maar ook in de oude javaanse religie, de godsdienst van het merendeel der javaanse landgenoten. Radin, zoals hij toen nog heette, kwam in aanraking met enkele zendelingen, nl. Jellesma uit Modjowarno en een helper van Hoezoo [4]) en leerde zo het evangelie kennen. Hij kreeg begeerte, Christen te worden, vooral, toen hij een javaanse Christen ontmoette, die een volksgenoot had verslagen [5]). Het „Christendom" had dus overwonnen en Sadrach werd een aanhanger van

---

[1]) Aangehaald L. Adriaanse, Sadrachs kring, Inleiding, bl. VII.

[2]) Adriaanse, a. w. Inleiding, bl. 6.

[3]) Ik volg voor de levensbeschrijving van Sadrach in hoofdzaak het aangehaalde werk van Adriaanse, zonder het altijd te noemen.

[4]) J. E. Jellesma en W. Hoezoo waren beiden uitgezonden door het nederlandse zendelinggenootschap, de eerste van 1848—1858, de tweede van 1849—1896, voor de zending op Oost-Java. Dr. B. J. Esser, De Goddelijke leiding in de zending, bl. 20—22.

[5]) Op Java was zo'n twistgesprek niets ongewoons. Aanhangers van verschillende godsdiensten ontmoetten elkaar in een geestelijk duel en hij, die het mooiste praten kon, droeg de overwinning weg. De verslagene liep dan over naar de religie van de overwinnaar. Sadrach zou later van dit middel dikwijls gebruik maken en er veel succes mee oogsten.

deze religie. Zijn opvattingen over de christelijke leer bleven echter vermengd met islamietische en heidense begrippen (iets, wat waarlijk geen wonder was). In 1865 of '66 ging Radin Abas (zijn toenmalige naam) in Batavia zijn geluk beproeven. Hij werd bediende bij Mr. Anthing [6]), die hem later als kind aannam en hem liet onderwijzen in lezen en schrijven en hem zelfs dooponderricht liet geven. Bij zijn doop op 14 april 1867 in de Buitenkerk te Batavia ontving hij de naam Sadrach. Mr. Anthing droeg hem op, te colporteren en evangeliseren in de ommelanden van Batavia. Deze arbeid heeft hij niet lang verricht, want reeds in 1867 was hij weer in Djapara. Hij bereisde geheel Oost-Java, kwam herhaaldelijk met de daar werkende zendelingen in aanraking, om ten slotte terug te keren naar Batavia. Daar was het gerucht doorgedrongen, dat Mevrouw Philips in Poerworedjo haar bedienden onderwees in het evangelie [7]). Sadrach vernam dit en na nogmaals Djapara te hebben bezocht, trad hij in dienst bij Mevrouw Philips.

Door zijn omzwervingen en zijn contacten met de Europeanen stond hij in ontwikkeling ver boven zijn landgenoten: hij toch kon lezen, schrijven en kende Javaans en Arabisch. Mevrouw Philips, die voornamelijk in haar onmiddellijke omgeving had gearbeid, droeg hem op, in Bagelen, waar het getal Christenen zeer klein was, te prediken. Sadrach begon in 1869 met zijn propaganda-tochten. Wie hij won, zond hij voor verder onderricht naar Mevrouw Philips, die hun enige kennis van het evangelie bijbracht en hen de 10 geboden, de 12 artikelen des geloofs en het „Onze Vader" liet leren. Haar volgelingen werden gedoopt door de plaatselijke predikant Ds. Troostenburg de Bruyn in Poerworedjo, die in 1873, twee dagen voor zijn vertrek zelfs aan 310 volwassenen tegelijk dit sacrament bediende.

Bagelen was het zendingsterrein van A. Vermeer [8]). Deze kon evenwel

---

[6]) Mr. Anthing, vice-president van het gerechtshof in Semarang, woonde eerst in deze stad, had toen al een warm hart en een geopende beurs voor de javaanse Christenen. Hij wilde volstrekt geen hormat, maar verlangde, dat de Christenbroeders op stoelen zouden zitten, Adriaanse, bl. 43. Na 1863 woonde hij in Batavia. Onder zijn energieke leiding had het genootschap voor in- en uitwendige zending te Batavia een krachtige evangelisatie-actie op Java op touw gezet. Dit genootschap vroeg nu aan de NGZV financiële steun voor de colportagearbeid in Tegal en zo begon de NGZV in deze residentie haar arbeid. D. Pol, Midden-Java ten Zuiden, 2e druk, bl. 132/3.

[7]) Mevr. Philips-Steven was 17 januari 1825 in Indië geboren. Opgevoed bij haar zeer godsdienstige grootmoeder, kwam zij al vroeg onder het beslag van Gods Woord. Na haar huwelijk verwaarloosde zij haar godsdienstige plichten, o. a. ook het Bijbellezen, totdat een inlander van Semarang haar beleed, Christen te zijn. Het feit, dat een Javaan overgegaan was tot het Christendom, bracht haar tot nadenken en er had een omkeer bij haar plaats. Mede op aandrang van haar zuster, Mevrouw van Oostrom begon zij weer haar bijbel te lezen en haar bedienden te onderwijzen. Zij vertaalde enkele catechisatieboekjes in het Maleis en Javaans. 27 december 1860 werden haar eerste leerlingen gedoopt, waarvan er één uit Bagelen afkomstig was. Eind 1862 of begin 1863 verhuisde zij naar Poerworedjo. Zij bouwde daar een kerkje voor ruim 100 personen, waar zij of één der helpers zondags voorging. Van tijd tot tijd maakte zij, al of niet vergezeld door haar echtgenoot „zendingsreizen" door Bagelen en Zuid-Banjoemas. Zie F. Lion Cachet, Een jaar op reis in dienst der Zending (voortaan geciteerd als „Reis"), bl. 273 vlg.

[8]) Aart Vermeer was in 1861 uitgezonden naar Tegal, waar hij in 1862 aankwam. Het genootschap voor in- en uitwendige zending te Batavia had in deze residentie gewerkt en vroeg steun aan andere zendingsverenigingen. De NGZV stuurde dus Vermeer naar Tegal, waar hij al een kring van javaanse Christenen vond. Zie

niet veel werken, wegens zijn toko en zijn pleegkinderen. Bovendien kende hij geen Javaans. Sadrach werd zijn wegbereider en de zendeling doopte de Javanen, door de prediking van Sadrach gewonnen. Maar de gedoopten sloten zich niet bij Vermeers gemeente aan, maar hielden zich aan hun goeroe Sadrach, bij wie zij in Karangdjoso ter kerk gingen. Dit zette kwaad bloed en Vermeer beklaagde zich dat de javaanse goeroe in Banjoemas werkte, het terrein van de NGZV. Een samenspreking tussen de zendeling en Markoes, een der helpers van Sadrach, leidde zelfs tot een twist.

Nog voor de dood van Mevr. Philips heerste er al een gespannen toestand tussen Sadrach en Vermeer. De aanhangers van de zendeling noemden zich „echte, ware Christenen", die van de javaanse goeroe „javaanse Christenen", terwijl deze aan de volgelingen van Vermeer de naam „hollandse Christenen" gaven [9]).

Na 1873 heeft Vermeer geen discipelen van Sadrach meer gedoopt, maar van 1864—1873 had hij aan meer dan 2000 volgelingen van de javaanse goeroe, bijna alle in Bagelen wonend, het sacrament bediend. De kennis van de nieuwe Christenen was zeer gering, want noch de zendeling, noch de predikant der indische kerk kende genoegzaam Javaans en zij moesten ook bij het onderzoek van de candidaten steeds gebruik maken van een tolk. Zij konden dus niet te weten komen, of de nieuwe lidmaten voldoende van de waarheid af wisten.

De reis van 1873 was de laatste, die Vermeer met Mevr. Philips maakte en ook de laatste, die zij naar de gemeenten van Sadrach ondernam. In 1873 werd zij ziekelijk en overleed op 23 mei 1876. Kort voor haar dood gaf zij de zorg voor de gemeente te Poerworedjo over aan haar huisjongen Abisai en over de andere gemeenten aan Sadrach, daardoor erkennend, dat deze die had gesticht en dus gerechtigd was, de leiding over te nemen.

Thans komen wij tot een keerpunt in Sadrachs historie, doordat hij relaties aanknoopt met de zendelingen der NGZV. Er bestonden al heel wat gemeenten in Midden-Java, die echter buiten de zending om waren gesticht. Het evangelie was gepredikt door Javanen onder Javanen. Wilhelm [10]) heeft deze wijze van verkondiging gepropageerd, maar anderen zullen eerst later zijn voorbeeld volgen. Ook Ds. Lion Cachet zal eens als zijn mening uitspreken „dat inlanders gewonnen moeten worden door inlanders [11]). Wil-

---

Reis, bl. 269/270. In 1867 vertrok deze zendeling naar Poerbolinggo en Banjoemas. Hij werd in 1877 door de NGZV ontslagen, omdat hij de eigenlijke zendingsarbeid verwaarloosde door zijn zorg voor zijn pleegkinderen en zijn toko. Hij woonde nu als vrij missionair in Banjoemas en trad in 1887 weer in dienst bij de NGZV, op voorwaarde zich dan enkel met de zendingsarbeid te zullen bezig houden. In 1891 vraagt hij emeritaat, maar sterft reeds 26 oktober 1891. D. Pol, bl. 140/141.

[9]) Zie Adriaanse, bl. 71/72.

[10]) J. Wilhelm, geboren 6 april 1854 te Ommen, werd in 1880 met Van Alphen door de gemeente van Renkum geordend en namens deze kerk afgevaardigd, Wilhelm naar Bagelen, Van Alphen naar Soemba. Februari 1881 bereikte Wilhelm Poerworedjo, zijn standplaats. Sinds september 1883 arbeidde Wilhelm voor de NGZV, daar Renkum niet in staat was, haar financiële verplichtingen na te komen. Reis, bl. 287 vlg. en bl. 299 vlg.; en mijn artikel: De reis van Ds F. Lion Cachet enz., Geref. Theologisch Tijdschrift, 1953, No 3, bl. 62/63.

[11]) Reis, bl. 571: „Dat in de zending zo spoedig mogelijk en op de meest uitgebreide wijze, gearbeid moet worden door inlanders, behoeft geen betoog meer. Zijn er zendelingen geweest, en zijn er nog enkelen, die menen, dat Christenen uit

helm wilde niet, dat de zendelingen suprematie zouden uitoefenen over de javaanse kerken, maar hij meende, dat er een vrije zelfstandige javaanse kerk moest ontstaan, niet gesubordineerd, maar gecoördineerd aan de kerk in Nederland. De gereformeerde kerken hebben het ideaal een vrije christelijke kerk te stichten geheel naar de aard van het leven der Javanen en dit ideaal zou verwezenlijkt zijn geweest in Sadrachs kring — indien de toestanden in de gemeenten niet zo slecht waren geweest [12]).

Vervolgen wij nu ons verhaal over Sadrach. Hij vestigde zich in 1870 in Karangdjoso, huurde een sawah „door boze geesten bewoond" voor zeer weinig geld en haalde daar prachtige oogsten uit. Dit bezorgde hem bij de Javanen de naam, onkwetsbaar te zijn. Hier trad hij als prediker geheel zelfstandig op, niet meer als helper van Mevr. Philips. Degenen, die hij door zijn prediking won, werden leden van „Sadrachs kring" en Karangdjoso werd het aantrekkingspunt en de verzamelplaats zijner leerlingen.

Tien maanden na het overlijden van Mevrouw Philips deelde Sadrach zijn volgelingen mede, dat zij hem de leiding van de gemeenten had overgedragen. Hij was dus gerechtigd, geheel zelfstandig alles in en voor de gemeenten te regelen. Met het oog hierop nam hij de titel „Soerapranata" aan, d. w. z. hij die verordeningen maakt [13]). Zijn volgelingen zagen nu in hem de man, aan niemand ondergeschikt, dus ook niet aan de zendeling. Hij stond met zijn kring geheel zelfstandig naast deze hollandse prediker. Hij bepaalde, dat om de 35 dagen een vergadering der gemeenten in Karangdjoso zou bijeenkomen, waar alle zaken besproken werden, alle geboorten, sterfgevallen, enz. gerapporteerd en alle moeilijkheden, die ergens waren voorgevallen. Sadrach was hun opperherder, die overal voorgangers aanstelde en aan wie maandelijks uitvoerige rapporten werden uitgebracht. Zijn opperherderschap was gegrond op zijn recht als stichter der gemeenten en op het eenstemmig verlangen van al zijn volgelingen.

Zo werkte Sadrach rustig verder. Hij was de enige, die zich het lot der javaanse Christenen aantrok. Hij werd door hen onderhouden als hun goeroe en de gemeenten zorgden uit eigen middelen voor de bouw en het

---

de Heidenen en Mohammedanen zo lang mogelijk, als pupillen, onder voogdij moeten gehouden worden, zodat eventuele Christengemeenten, tot in onafzienbare lengte van jaren, zouden moeten staan onder de leiding en het opperbestuur van de europese zendeling, vrij algemeen en in steeds klimmende mate is het verstaan, dat, zal het evangelie in het hart van een volk nationaal worden; — zal niet slechts een enkel Heiden of Mohammedaan, maar een natie het evangelie aannemen; dan moet het door inlanders aan inlanders gepredikt worden, in zo wijde kring, en op zodanige wijze, als het niet geschieden kan door de arbeid van enige europese zendelingen. Waar dezen onmisbare pioniersarbeid verrichten, moet het eigenlijke werk geschieden door mannen uit het volk zelf. Inlandse arbeiders voor de zendingsarbeid onder inlanders, is dus aangewezen regel."

En dan volgt een pleidooi voor de opleiding van deze arbeiders aan de Keucheniusschool.

[12]) Zie Adriaanse, Inleiding, bl. IX vlg.

[13]) Adriaanse vindt deze zaak heel gewoon. Sadrach heeft alleen willen uitdrukken, dat hij geen ondergeschikte, geen helper van een zendeling wilde worden, maar dat hij zelf met de zijnen hun eigen zaken wilde regelen. Zie voor zijn redenering bl. 76 vlg. Ds Lion Cachet in zijn „Verslag van deputaten-Synodi enz." bl. 30 noemt als eerste beschuldiging tegen Sadrach, dat hij, reeds binnen twee jaar na de dood van Mevrouw Philips, de titel had aangenomen van Radhen Mas en de naam van Soerapranata, d. w. z. de „hoge goddelijke persoon, die alles regelt".

herstel der kerkjes, voor aankoop van bijbels, enz. Het kerkelijk leven verliep dus vlot, zonder enige leiding van de zendeling, zoals de gemeenten ook geheel en al buiten diens arbeid waren ontstaan.

Die rust werd echter verstoord door de komst van Ph. Bieger in 1878 [14]). Deze kwam om de leiding over de gemeenten op zich te nemen. Sadrach mocht zijn helper worden. Dat moest op een conflict uitlopen. De javaanse goeroe wilde zijn zelfstandigheid niet opgeven en zijn volgelingen wilden hun geliefde voorganger niet inruilen voor een hollandse zendeling, die zij nooit gezien hadden en die niets gedaan had ter stichting der gemeenten.

Bieger krijgt dus met Sadrach te doen en hij kan weten, wie Sadrach is; „een man, die vóór zijn bekering tot het Christendom het onderwijs van verschillende mohammedaanse goeroe's volgde, daarna onder de invloed kwam van de door zendeling Jellesma in Oost-Java gedoopte Toenggoel-Woeloeng, vervolgens op zijn reizen over Java omgang had met de Christenen in Oost-Java en met de daar toen arbeidende zendelingen en in 1867, vermoedelijk door toedoen ook van Mr. Anthing, bij wie hij bediende was, te Batavia de Heilige Doop had ontvangen;

. . . een man, die tijdens het leven van Mevr. Philips en niet minder, nadat hij haar opvolger was geworden, bewezen had, dat hij de door de Javanen hoog gewaardeerde kunst verstond, in een theologisch twistgesprek zijn tegenstander, zo niet te overtuigen, dan toch vast te zetten, en die door die methode vele javaans-mohammedaanse goeroe's voor het Christendom had gewonnen en daarmede tegelijk ook al hun moerids (leerlingen);

. . . een man, die zich het hoofd achtte van al de door hem verzamelde Kristen-djawa (javaanse Christenen) en opkwam voor een javaans Christendom;

. . . een man, die Vermeer gelegenheid geboden had voor diens „dooptochten" in de residentie Bagelen, maar zonder dralen daarmede was opgehouden, toen Vermeer aan zijn propagandawerk, ook in de residentie Banjoemas, paal en perk had willen stellen;

. . . een man, die naar javaanse gewoonte, dat naarmate iemand meer aanzien krijgt ook zijn naam in klank en betekenis moet overeenkomen met zijn hogere waardigheid, nog maar kort geleden (1876) de naam van Soerapranata had aangenomen, welk woord betekent: „de held der verordeningen" en allicht zal willen zeggen, dat de drager van zulk een naam de regelingen van de nieuwe godsdienst voor zijn volgelingen had vast te stellen" [15]).

Een gunstige omstandigheid voor Bieger was, dat Sadrach uit vrees voor inlijving in de indische kerk weer in contact wilde komen met de NGZV.

De bewaard gebleven correspondentie van Bieger laat ons over 1878

---

[14]) Philippus Bieger werd in maart 1878 door de NGZV als zendeling geplaatst in Bagelen. Reeds vroeg had de zending de liefde van zijn hart. Van 1860—1862 was hij kwekeling van de NGZV, maar men meende, dat hem de geschiktheid voor zendeling ontbrak. Hij ging toen naar het christelijk onderwijs en behaalde zijn hoofdacte; maar zijn oude ideaal bleef steeds hetzelfde. In 1870 had de NGZV iemand nodig voor Tegal. Bieger werd aangezocht voor deze post en nadat hij getrouwd was met Zr. Clara Rothpletz, een Zwitserse gouvernante, van veel ontwikkeling en beschaving en uitstekend geschikt voor de zending, ging hij naar Tegal (februari 1871). In 1878 vertrok hij naar Bagelen, nadat Uhlenbusch zijn plaats in Tegal had ingenomen. Reis, bl. 282 vlg.

[15]) D. Pol, 2e druk, bl. 143.

en 1879 bijna geheel in de steek, de brieven van 1878 ontbreken geheel in de verzameling en van 1879 is er nog maar één brief over, nl. van 18 november.

Uit dit laatste schrijven blijkt, dat Bieger al een gehele tijd op berichten van het hoofdbestuur heeft moeten wachten. Hij meent, dat dit bestuur zijn daden afkeurde, maar dan zou het dit toch wel hebben geschreven [16]).

De zending in Bagelen laat zich donker aanzien, zo luidt het in een brief van 23 januari 1880. Hij verstaat, dat de hoofden met Sadrach willen meewerken, want beiden „staan ze onder de heerschappij van de Vorst der duisternis en . . . het rijk des duivels is in zijn tegenstand tegen Christus en de zijnen altijd homogeen. De javaanse hoofden begrijpen en zien zeer goed, dat de Christenen onder Sadrach òf tot de Islam òf tot de Boeddha-dienst moeten vervallen, vandaar dat zij hem laten begaan, alhoewel hij zich vaak gedraagt, dat de hoofden redenen te over hebben, om hem bij het Gouvernement aan te klagen. Deden zij dit, dan zou Sadrach worden weggeruimd

---

[16]) Bieger heeft wel tussen 20 september 1877 en 18 november 1879 brieven naar het vaderland gestuurd, en zij zijn aangekomen ook, want in de notulen van het hoofdbestuur wordt er melding van gemaakt. Het is merkwaardig, dat in de notulen zo weinig gezegd wordt over de inhoud van de brieven van de zendelingen. Het lijkt wel, of men ze voor kennisgeving aanneemt. Zij geven tenminste geen stof tot een discussie, die men terugvindt in de notulen. De brieven van Bieger maken echter op deze regel een uitzondering. Over verbolgenheid ten opzichte van de daden van Bieger hoort men echter niets. Wel heerste er verschil van mening over zijn vestiging in Bagelen.

In de vergadering van het hoofdbestuur der NGZV van 14 november 1877 komen diverse brieven binnen over de toestanden van Bagelen nl. van Bieger, van de heer Charante te Batavia en van Ds. Troostenburg de Bruyn. Alle spreken over de 2000 gedoopten, die na de dood van het echtpaar Philips zonder geestelijke leiding zijn. De vrees is groot, dat ze allen weer tot het Heidendom zullen terugvallen. Bieger wordt nu gemachtigd, de toestanden in Bagelen te gaan verkennen en naar gelang van zaken te handelen.

Brieven van deze zendeling van 18 en 21 maart vormen een onderwerp van bespreking in de vergadering van 7 maart 1878. Men vindt de inhoud zo belangrijk, dat er een buitengewone vergadering wordt uitgeschreven tegen 13 maart. Intussen zullen de brieven bij de leden circuleren. De eerste gaat over het zendingsstation, Moearatoewa en heeft dus voor ons doel geen belang. Maar de tweede handelt over zijn verhuizing naar Bagelen. Men vreest, dat, gezien de houding van Ds. Troostenburg de Bruyn en de grote invloed der inlandse helpers, Bieger daar niet op zijn plaats zal zijn. Hij doet dus beter, in Tegal te blijven.

Na een bemoedigend schrijven van de gouvernementspredikant vertrekt Bieger toch naar Bagelen, zijn verhuiskosten zullen hem via de Ned. Handelmaatschappij worden vergoed.

Op de jaarvergadering der NGZV van 22 mei 1878 deelt het Bestuur aan de leden mee, dat Bieger naar Bagelen is verplaatst om een groter arbeidsveld te krijgen. Wel wordt hem 31 mei aangeraden, voorlopig te wachten met het bouwen van een huis, opdat hij zich niet vergisse in de plaats van vestiging zoals in Tegal (notulen 31 mei 1878). Hij stoort zich echter niet aan deze vermaning, koopt toch grond en een huis, want een brief van 22 mei vraagt om *f* 2 à *f* 3000 voor dit doel, wat hem waarschijnlijk toegestaan is op de vergadering van 12 augustus 1878. Van een ernstig meningsverschil is hier dus geen sprake, evenmin over andere kwesties, bv. de zaak-Bettink, een avondmaalsviering in het Hospitaal, waarover Bieger zich druk heeft gemaakt, maar waarop wij hier niet zullen ingaan. Men kan hierover lezen in zijn brief van 18 nov. 1879.

Waarom de brieven uit deze jaren niet bewaard zijn gebleven, zal wel altijd een raadsel blijven. Ook uit andere jaren zijn er weggeraakt bv. de zo dikwijls in Adriaanse, Sadrachs kring, geciteerde brief van 18 maart 1882 en die van november 1881, afgedrukt in de Heidenbode.

en de Christenen zouden zich tot mij wenden en dat juist willen de hoofden verijdelen". Dan volgt een fel requisitoir tegen Sadrach, als zou hij zich voor de Christus hebben uitgegeven en 's Heilands tekenen in de handen hebben getoond, enz. Waarschijnlijk is deze aanval te verklaren door de felle vijandschap van de javaanse goeroe tegen de zendeling. Bieger had de hulp ingeroepen van Ds. Troostenburg de Bruyn en enkele helpers om te trachten, Sadrach onschadelijk te maken, maar Wilhelm had geschreven, dat de regering op deze beschuldiging niet kon ingaan [17]). Algemeen oordeelde men, dat het optreden van Bieger te wijten was aan het feit, dat Sadrach onafhankelijk wilde blijven.

Sadrach bleef zich verzetten tegen europese inmenging. Het ging niet over enig stuk van de leer der zaligheid, maar over de vraag, wie er heer en meester zou worden in de gemeenten [18]). De javaanse goeroe wilde niet begrijpen, dat een hollandse zendeling alleen krachtens het feit, dat hij zendeling was, zou heersen over javaanse gemeenten, tot wier stichting hij niets bijgedragen had. Het was Bieger totaal onmogelijk, zich tussen Sadrach en de gemeenten te dringen. De Hollander had hoegenaamd geen invloed in, noch buiten Poerworedjo, nergens in Bagelen of in de andere residenties.

Zo was de toestand in 1882, vier jaar na de vestiging van deze zendeling in Bagelen. Deze besluit nu steun bij de regering te vragen. Blijkbaar was het al lang zijn plan geweest, om door het Gouvernement als hulpprediker over Sadrachs kring te worden aangesteld. Hij stond op het standpunt, dat iedere Javaan, die Christen werd, onder zeggenschap van de zending kwam. Sadrach raakte ook in botsing met de bestuursambtenaren. Dezen, allen Mohammedaan, leden schade, als Javanen tot het Christendom overgingen. Dan lieten zij zich niet meer trouwen door de mohammedaanse ambtenaren, betaalden geen hoofdgeld, werkten niet op zondag, waarom deze overheidspersonen tegen Sadrach positie kozen. Zij moesten ook optreden tegen personen, die onder de vlag van de godsdienst oproerige plannen smeedden. Het punt, waardoor de politie vat op Sadrach meende te krijgen was de vaccinatie. De javaanse goeroe had zijn volgelingen verboden, zich hieraan te onderwerpen. Als iemand ingeënt werd, ontstond er een wond en dan was men niet meer zonder lichaamsgebrek en kwam dan in strijd met de javaanse lezing van 1 Timotheus 5 : 7 en 2 Corinthe 6 : 3 [19]).

Maar nu trof het niet, dat ook Bieger tegen de vaccinatie was. Het koloniaal verslag van 1881 vermeldt o. a.: De zendeling der NGZV bleek door zijn prediking gemoedsbezwaren op te wekken tegen de vaccinatie. Hem werd medegedeeld, dat wanneer hij niet ophield, de regering op dit punt tegen te werken, hem zijn toelating tot uitoefening van zijn dienstwerk zou worden ontnomen.

In 1882 schoof men de schuld van de weigering der bevolking, om zich te laten vaccineren, op Sadrach. Men meende, dat deze onder het mom van de vaccine-kwestie zijn oproerige plannen tegen de regering wilde proberen uit te voeren. Hij werd gevangen genomen, naar Poerworedjo gevoerd. Door zijn verdwijning zou de tegenstand wel afnemen, dacht men.

---

[17]) Zie Adriaanse, bl. 86.
[18]) Adriaanse, bl. 90 vlg.
[19]) In de „Nieuwe Vertaling" staat in 1 Tim. 5 : 7 „opdat zij onberispelijk blijven" en 2 Cor. 6 : 3 „wij geven geen aanstoot". In de javaanse vertaling staan er woorden, die kunnen betekenen: wees zonder lichaamsgebrek (Adriaanse, bl. 102).

In plaats van hem moesten de gemeenten op last van de regering, Bieger als leidsman nemen (het gouvernement negeerde dus zijn bezwaar tegen de vaccinatie).

De zendeling had in geen enkel opzicht protest tegen dit besluit van de resident laten horen. In Nederland had men geen algemene waardering voor zijn optreden. Het kon lijken, alsof de zendeling gemene zaak had gemaakt met het gouvernement. Bieger verzet zich tegen deze opvatting, in een brief van 30 juli 1882. Het vonnis tegen Sadrach was een eigenmachtige daad van de resident en de hulp van de zendeling was alleen ingeroepen om de javaanse goeroe beter te onderwijzen en om zijn invloed op de Christenen te fnuiken, want door zijn prediking maakte hij duizenden leerlingen en zulk een macht van een inlander kon gevaarlijk zijn voor de regering [20]).

---

[20]) I. Esser, adviserend lid van het hoofdbestuur, schrijft over deze kwestie. Het nederlandsch biografisch woordenboek I 835 geeft over hem de volgende levensbijzonderheden. I. Esser 3 mei 1818—11 oktober 1885. Op 18-jarige leeftijd naar Indië, klom op van klerk tot adjunct-inspecteur der belastingen. Deed veel aan evangelisatie en het verspreiden van maleise, christelijke lectuur. 1854—1861 weer in Nederland. 1861—1864 resident van Timor, veel gedaan voor onderwijs en evangelisatie. In het vaderland medewerker aan verschillende tijdschriften. Zeer vermaard als straatprediker in Den Haag. Hij bleef zijn krachten besteden aan de zending o. a. door stichting van het Java-Comité.

Deze Esser dateert zijn aangehaalde brieven zeer onvolledig. Een jaartal wordt nooit vermeld. De enige aanduiding is bv. de dag: vrijdag, maandag, een enkele maal de datum. Waarschijnlijk zijn de brieven geschreven in 1883, want de twist tussen Bieger en Wilhelm over het aannemen van het beroep van de laatste over 23 gemeenten wordt erin gememoreerd.

In zijn brieven geeft hij lang geen mals oordeel over Bieger. Hij heeft geen goed woord voor hem over. „Wat een ongelukkig optreden van Bieger in Bagelen. Zijn brief maakt op mij de indruk, dat hij met enige hoop op succes zou kunnen worden opgeleid tot schout! Voor vele jaren, zo niet voor zijn gehele leven heeft hij het vertrouwen der Javanen verspeeld. Welk een debuut in een residentie, waar men geen zendeling heeft begeerd, onder discipelen van Mevr. Philips, die aan haar volgelingen heeft ingescherpt, dat zij geen zendeling moeten hebben en wie zelve overtuigd was, dat zendelingen te hoog staan voor de Javaan!" (Brief zonder enige tijdbepaling). [In dit epistel wordt gedoeld op een feit, dat Bieger een zwak meisje belast had, dagen en nachten achter elkaar zijn bezittingen goed te bewaken, totdat zij haast dood was.] Hij gaat dan verder over de houding van Bieger tegenover Sadrach. Hij eist van deze, dat hij hem bezoeken zal, maar naar javaans gebruik had Bieger moeten beginnen „een klein cadeau aan de javaanse goeroe te zenden, om op beleefde manier met hem in kennis te komen, zonder een woord te spreken over het doel van zijn komst". En dan somt Esser nog enige onbeleefdheden op, die de zendeling tegenover Sadrach heeft begaan. Hij had bezwaar gemaakt, als Sadrach naar javaanse manier een kris droeg. Hij klaagt Sadrach aan bij de assistent-resident, omdat hij zelf diens plaats wou innemen. Voor jaren heeft hij alles bedorven, want de Javanen zien in hem de vriend van de hen onderdrukkende staatsmacht. Esser besluit deze brief met de bede: „De Here erbarme zich over onze domheden."

In een brief van „vrijdag" schrijft Esser: „De brieven van Bieger maken een treurige indruk. Dat hij aan een predikant schrijft, dat het Gouv^{t} zich met Sadrach moet bemoeien, omdat deze in 5 residenties 5000 leerlingen heeft, die hem als een vader liefhebben, is zeer zonderling. Wat kwaad is daarin? Bieger schrijft precies, zoals een ambtenaar in de tijd van Van den Bosch zou schrijven, namelijk een Javaan, die wat betekent, die aanhang heeft, moet onder toezicht en als hij niet wil: verwijdering uit de kolonie!"

„Welk een goddeloosheid, om Sadrach voor de Resident en opperrechter (denkelijk de inlandse, een Mohammedaan) een eed te laten doen, dat hij Bieger niet

De resident ging nog verder. Op 15 maart kwam hij, vergezeld door Bieger, aan wie hij had beloofd Sadrach af te zetten en hem als leraar der bagelense Christenen te benoemen, in Karangdjoso aan. De zendeling had zich niet tegen dit voorstel verzet, maar het onder dankbetuiging aangenomen. De resident vertelde aan de oudsten, die als de vertegenwoordigers der gemeenten waren opgekomen, dat Sadrach was afgezet en Bieger in zijn plaats kwam. Zo had de zendeling met behulp van de overheid de overwinning behaald, maar het was een Pyrrhus-overwinning. Bij het verzet van de oudsten kwam het protest van de gouvernementspredikant Ds. Heyting. Deze had de resident de bevoegdheid tot het afzetten en benoemen van voorgangers betwist. Op 16 maart stuurde hij een brief aan het provinciaal kerkbestuur te Batavia, inhoudende, dat dit bestuur de gemeenten van een behoorlijke leiding had te voorzien. Met de waardigheid van de indische kerk kwam het niet overeen, de leiding over te laten aan een zendeling. Ds. Heyting gaf in overweging, een hulpprediker voor de inlandse Christengemeenten in Bagelen te benoemen en dat zou Bieger kunnen zijn, die bedreven was in de javaanse taal.

Sadrach was dus verbannen naar Poerworedjo. Zijn gevangenschap werd veranderd in inkwartiering en wel bij Bieger in huis.

De nederlaag van Sadrach was voor de Christenen nog groter, omdat hun goeroe nu moest bukken voor de nieuwe leraar en gelijk de minste Javaan op de grond zitten.

Bieger zag in de resident en in de gouvernementspredikant werktuigen in 's Heren hand, want hij kon nu zoveel Javanen, die bij Sadrach op bezoek kwamen, het juiste evangelie prediken en ook zendeling Vermeer drukte zich in dezelfde geest uit: „Het verdient waardering, wat beiden èn Ds. Heyting èn resident Ligtvoet gedaan hebben en hebben getracht te doen, om de heilzame invloed van europese inmenging bij Sadrachs vele volgelingen te herstellen, zelfs al mocht het blijken dat beider pogen zonder gevolg mocht blijven." („De Opwekker", maart 1883) [21]).

---

zal tegenwerken. Hoe is 't mogelijk! Zou Bieger ook willen, dat dergelijke eden in Nederland werden afgenomen van vrije burgers?"

En in een brief van 14 juni: „Of het aangaat af te keuren, dat de naar javaanse begrippen wettig gekozen leraar Sadrach als een despoot heeft geregeerd, en aan zijn gemeenteleden bevolen heeft zich niet te laten inenten. Mij dunkt," zo luidt zijn advies aan het hoofdbestuur, „zijn dit zaken, die de betrokken gemeenten aangaan. Men kan daarentegen, des geraden oordelende, prediken — maar dat de politie, de overheid, met de zendeling Bieger in verbond, zich er mede inlaat, op de wijze, zoals dat in Bagelen is geschied, gaat te ver. Dat strijdt tegen onze beginselen van vrijheid, ook van de dwaling. De Resident van Bagelen zou met Bieger even goed in Rome de Paus kunnen gaan beduiden, dat hij zijn lieden niet mag bevelen, geen vlees te eten op vrijdag. Of wij kunnen goedkeuren, dat onze zendeling de fatsoenlijke cipier is geworden van Sadrach." Uit de brief van Bieger is op te maken, dat „Sadrach gans willekeurig en onrechtmatig, bij politieke maatregelen verbannen is naar de hoofdplaats. Veronderstel dat hij een dweper is, dan heeft de zending niet het allergeringste recht, zich daarmede in te laten en zou zij volgens hetzelfde beginsel de Here Jezus bij politieke maatregel verwijderen, wanneer het Hem behaagde op Java te prediken."

Deze citaten zouden nog met vele andere kunnen worden vermeerderd, maar het aangehaalde is voldoende om het oordeel van Esser over Bieger te leren kennen. (De brieven van Esser bevinden zich in de portef. met brieven van verschillende personen, in het archief van de NGZV).

[21]) Zie Adriaanse, bl. 108—110.

Bieger deed talrijke „dooptochten" in Midden-Java en bediende aan vele personen het sacrament. Van 11 april—28 mei 1882 doopte hij 1065 personen (Adriaanse, bl. 111). Zijn ideaal was geheel dit deel van het eiland „onder de doop te brengen".

Maar plotseling kwam de omkeer en wel in juni 1882. De resident Ligtvoet werd gepensionneerd en zes dagen later werd Sadrach per telegram door de hoge regering ontslagen uit zijn ballingschap. Hij mocht zelfs terugkeren naar Karangdjoso en kreeg weer de vrijheid, om te prediken.

Bieger begreep zeer goed, welke indruk deze kwijtschelding van straf op Java moest maken. „Sadrach was naar huis gezonden op een wijze, waardoor hij de indruk kreeg, als ware hij vroeger door het gouvernement mishandeld, maar nu in het gelijk gesteld." Bieger ging nog wel tot augustus 1882 door met dooptochten, maar hij zag heel goed in, dat hij de nederlaag had geleden en dat zijn invloed op de Christenen verdwenen was. En dan begint hij te vragen aan het hoofdbestuur, of hij naar Holland mag terugkeren.

Sadrach had dus van de regering gelijk gekregen, maar nu had hij van een andere kant een aanval op de vrijheid zijner gemeenten te verduren. Het gouvernement probeerde thans door middel van de indische kerk zeggenschap te verkrijgen. Het vroeg aan het kerkbestuur advies over het benoemen van hulppredikers voor de gemeenten. Ds. Heyting werd nu verzocht, enige vragen te beantwoorden, o. a. of Bieger een benoeming tot hulpprediker zou kunnen aanvaarden. De bedoeling was dus niet, Sadrach met geweld weg te krijgen, maar om zijn kring te incorporeren in de indische kerk. Ds. Heyting begaf zich naar Karangdjoso om te trachten, Sadrach en enige andere evangelisten te bewegen, zich onder leiding van een europese voorganger te stellen, in dit geval dan onder Bieger. Maar Sadrach en de zijnen deden, zoals alle Javanen doen, zij gaven ontwijkende antwoorden, zodat de gouvernementspredikant onverrichter zake naar huis terugkeerde. Bieger gaf toen te kennen, geen benoeming tot hulpprediker te kunnen aannemen.

Vermeer werd nu aangezocht, dit ambt te aanvaarden. Deze verklaarde zich bereid, een eventuele benoeming op te volgen (hij was toen niet verbonden aan de NGZV). Een stuk in „De Opwekker" van maart 1883, door Vermeer geschreven, was vol lof over het optreden van Sadrach, aan wie niets verkeerds werd toegeschreven, maar die hogelijk werd geprezen. Toch meende de oud-zendeling, dat europese invloed bij Sadrach en de zijnen zeer nodig was.

De Javaan was hun echter allen te slim af. Hij zag, dat het kwaad ten volle over hem besloten was en hij tenslotte zou moeten zwichten voor gouvernement, regering en zendeling. Hij begaf zich naar Poerworedjo, om daar de hulp van Wilhelm in te roepen. Op echt javaanse wijze wendde hij zich eerst tot Bieger. Driemaal weigerde deze, hem te ontvangen en toen nam Sadrach de vrijheid naar Wilhelm te gaan en deze het voorgangerschap over al zijn gemeenten aan te bieden. Wilhelm meende hierin een vingerwijzing Gods te zien en nam het voorstel direct aan. Een paar dagen later kreeg hij bezoek van afgevaardigden der Christenen in Bagelen, Pekalongan en Banjoemas, die hem te kennen gaven, dat de gemeenten hem tot haar herder en leraar begeerden. Ondanks de tegenstand van Ds. Heyting, die alles in het werk stelde, deze zaak te keren, werd Wilhelm

beroepen tot leraar aller gemeenten. In zijn dagboek schreef de zendeling, dat hij zich voornam, haar rechten en vrijheden te verdedigen ook tegen elke poging, haar onder het gouvernement of het kerkbestuur te brengen (april 1883). Wilhelm stelde zich dus niet boven, maar naast Sadrach. Gezien de verhoudingen op Java, was dit in de ogen van vele Europeanen iets ongehoords. Zij meenden, dat Wilhelm geheel onder Sadrachs invloed stond en zich door hem liet leiden. In de jaarvergadering van de NGZV van april 1883 sprak Esser, „dat het goed zou zijn, die persoon (Sadrach) te winnen. Het was een Javaan, die veel invloed op zijn volk had". Wilhelm was dezelfde mening toegedaan en daarom trad hij met Sadrach in contact [22]).

Deze kwestie, nl. benoeming van hulppredikers namens de regering enz. trok de aandacht van het hoofdbestuur in Nederland. Een brief van Mr. Keuchenius [23]) van 2 januari 1883 kwam op de vergadering van 9 januari ter tafel. Hij geeft in overweging, de zendelingen Bieger en Uhlenbusch [24]) op te dragen, zich met Ds. Heyting van Bagelen, een modern, maar welwillend man en met de resident te verstaan, ten einde door beider medewerking het protestants kerkbestuur in Batavia te bewegen tot het doen van een voordracht aan de regering voor het hulppredikerschap bij de in Bagelen gestichte gemeenten. Volgens de Heidenbode zou Bieger 1500 inlandse Christenen hebben gedoopt. Het is dus in het geheel niet vreemd, dat dezen onder toezicht van de kerk worden gebracht. Een verzoek om een hulpprediker is heel gewoon, want geen enkele gemeente, waarbij nu reeds hulppredikers zijn aangesteld, telt zo vele leden. In Indië zou volgens Mr. Keuchenius de zaak geen bezwaar ondervinden, maar vanuit Nederland kan niets worden bevolen noch geregeld.

Het hoofdbestuur is het niet zonder meer met dit advies eens. Als bestuurderen, meent de voorzitter de heer Hovy, kan men niet zonder toestemming der Algemene Vergadering de zendelingen van de NGZV vervreemden. Bieger wordt evenwel opgedragen, poolshoogte te nemen, of deze zaak op deze wijze aanhangig kan worden gemaakt en hoe de verhouding tussen hulppredikers en gouvernement zal zijn [25]).

Op deze kwestie schijnt evenwel niet nader te zijn ingegaan. De notulen zwijgen er verder over. In een brief van 21 juli 1883 spreekt Bieger over

---

[22]) Adriaanse, bl. 123.

[23]) Mr. L. W. C. Keuchenius, geb. 1822 te Batavia, gest. 1893 te 's-Gravenhage. Zijn leven heeft hij deels in Indië, deels in Nederland doorgebracht, waar hij hoge posten bekleedde. Minister geweest in het ministerie-Mackay, toen belangrijke wetten tot stand gebracht. Zie ned. biogr. woordenboek I, 1246—1248.

[24]) In 1877 zocht de NGZV een zendeling, die naar Java wilde gaan. Niemand bood zich aan, maar het Rijnse zendingsgenootschap bracht uitkomst. Augustus 1875 deden zeven kwekelingen examen en werden als zendeling geordend. Wegens geldgebrek kon het genootschap maar drie hunner uitzenden, drie andere gingen naar Amerika, maar Fr. Uhlenbusch voelde geen roeping in de nieuwe wereld te arbeiden. Het hoofdbestuur der NGZV kwam met hem in aanraking en in 1876 werd hij uitgezonden naar Tegal, waar hij door Bieger tot de praktische arbeid werd ingeleid. Door diens verplaatsing naar Bagelen vestigde Uhlenbusch zich voor goed te Moearatoewa in Tegal. Maar bittere teleurstelling volgde: wegens voortdurend wangedrag o. a. tegenover zijn vrouw, een pleegkind van Vermeer, werd hij in 1885 ontslagen. (Reis, bl. 284/85).

[25]) Notulen hoofdbestuur, 9 januari 1883.

het hulppredikerschap, hem door Ds. Heyting aangeboden. Hij had dit echter op de door het gouvernement genoemde voorwaarden geweigerd. Hij zegt evenwel geen woord over de opdracht van het hoofdbestuur.

Wilhelm had 11 april 1883 de officiële beroepsbrief ontvangen en op de 17e van die maand hield hij de eerste vergadering met de oudsten in Karangdjoso. Men besloot die dag hem en niemand anders als pandita te erkennen. Een request werd opgesteld en aan de G.G. verzonden, met het verzoek, de gemeenten niet te annexeren of onder leiding van hulppredikers te stellen. Zij namen de naam aan van „vrije inlandse Christengemeenten".

„Het verlangen der Christenen in dit request is drieërlei:

1° Zij verzoeken hun godsdienstige meningen met volkomen vrijheid te mogen belijden volgens R.R. art. 119.

2° Zij wensen te blijven een bond van vrije, inlandse Christengemeenten.

3° Zij begeren een eigen gekozen europese leraar, onafhankelijk van de protestantse kerken in Nederlands Indië en van gouvernementsgeld.

Indien ik het regeringsreglement goed gelezen heb, moet aan dit verzoek gevolg worden gegeven" [26]).

(Wordt vervolgd)

---

[26]) Brief van Wilhelm van 9 juni 1883.

*

BOEKBEOORDELING

M. Th. Uit den Bogaard, *De Gereformeerden en Oranje tijdens het eerste Stadhouderloze Tijdperk*. Groningen enz., J. B. Wolters, 1955. *f* 8.90. — Historische studies uitgeg. vanwege het Instituut voor Geschiedenis der Rijksuniversiteit te Utrecht. 3.

Het onderwerp van deze studie, die eerst als Utrechtse dissertatie verschenen is, wekt enige bevreemding. De overheidsambten waren in de 17e eeuw immers alleen voor leden van de Gereformeerde kerk toegankelijk en de partijtegenstelling van Prins- en Staatsgezinden heeft zich derhalve binnen de Gereformeerde kring voorgedaan. Een onderzoek naar de houding van de Gereformeerden tegenover Oranje kan dus moeilijk anders dan een bevestiging geven van het bekende feit, dat er twee partijen onder de Gereformeerden geweest zijn. Men kan zeker de vraag stellen, of ook onder het Gereformeerde gedeelte van de bevolking en met name onder hen, die daarin een prominente plaats hebben ingenomen: de predikanten, beide partijen aanhang gevonden hebben. Het is wel deze vraag, die het uitgangspunt geweest is van het onderzoek. Doch de schrijver heeft zich daartoe niet bepaald, doch meermalen ook de stellingname van de regenten bij zijn studie betrokken, getuige b.v. het uitvoerig exposé, dat hij geeft van de Deductie van De Witt van 1654. De reden hiervoor is niet ver te zoeken. De schrijver heeft zijn onderwerp behandeld als een probleem uit de geschiedenis van de verhouding tussen religie en politiek. Hij heeft met name de religieuze elementen uit de motivering van de partijkeuze, zoals die in verschillende geschriften gegeven wordt, naar voren gehaald. Het heeft hem geïnteresseerd, hoe men bij gelijk godsdienstig standpunt tot verschillende staatkundige conclusies is gekomen. Bij zijn opzet kon hij de opinie der regenten niet voorbijgaan.

Ik betreur het, dat de schrijver zich niet tot de opvattingen onder het volk (en de predikanten) bepaald heeft. Want, al heeft hij wel enigszins de neiging op de Staatsgezinde uitlatingen wat veel nadruk te leggen: hij heeft duidelijk aangewezen, dat de opvatting, dat de Gereformeerden met Oranje een hecht front gevormd hebben tegen de Staatsgezinde regenten, onjuist is en hij zou zichzelf en de lezer een dienst bewezen hebben, indien hij zich tot de verdediging van deze these beperkt had.

De gevolgde opzet heeft tot consequentie gehad, dat het werk een zeker dualisme vertoont. Er zijn gedeelten, en niet alleen in de inleiding, waarin Oranje nauwelijks of niet wordt genoemd en aandacht gegeven wordt aan toen brandende kwesties van andere aard, die het verband van religie en politiek raken. Anderzijds heeft de schrijver zich zeer beperkt in de keuze van zijn bronnen voor zijn „eigenlijke" onderwerp. Hij bepaalt zich nagenoeg geheel tot de pamfletten, aan geschriften van andere aard gaat hij meest voorbij. Zo wordt b.v. Ds Arnoldus Montanus, die in het behan-

delde tijdvak een tweetal werken aan het Oranjehuis gewijd heeft, niet genoemd. Prof. Boxhorn van Leiden wordt genoemd als aanhanger van het „droit divin", doch geen aandacht wordt geschonken aan zijn oratie over Willem II. Als goed leerling van Prof. Geyl accentueert de schrijver de betekenis van de relatie tussen Oranje en Stuart, doch als hij daarbij over Voetius spreekt, noemt hij slechts een tweetal pamfletten en een brief van deze. De disputatie, opzettelijk geschreven, om het beroep van publicisten als Salmasius op 1 Sam. 8 : 11—19 af te wijzen, wordt niet vermeld. Zo is er meer te noemen.

Nog een ander bezwaar is tegen de opzet aan te voeren. De schrijver heeft geen omschrijving gegeven van wat hij onder Gereformeerd verstaat en hij gebruikt het begrip niet steeds in dezelfde zin. Nu eens neemt hij het zeer ruim, zodat er ook de Remonstranten — immers Remonstrants Gereformeerden — onder vallen (bl. 49), dan weer bedoelt hij er een bepaalde groep in de bevoorrechte kerk mee. De vaagheid op dit punt is niet bevorderlijk voor een goed inzicht in de situatie. Bij een man als Naeranus — niet: Naerenus, zoals de schrijver hem noemt — had althans vermeld moeten worden, dat hij tot de Remonstranten behoorde. Wanneer de onder het pseudoniem H.V.V. geschreven pamfletten ook van Naeranus afkomstig zijn, wat zeer waarschijnlijk is — het pseudoniem is op te lossen als: Hans van Vlaardingen — hebben ook deze geschriften een Remonstrantse auteur.

De schrijver is huiverig voor een politiek door een religieuze impuls gestuwd (bl. 179, 251). Zijn sympathie gaat uit naar een zakelijke staatkunde en naar de auteurs, die deze hebben voorgestaan. Het is hier niet de plaats op dit standpunt nader in te gaan. Wel merk ik op, dat het mij weinig zegt, dat het Bijbels argument van de ene partij op Bijbelse gronden door de andere partij bestreden wordt (bl. 148), wanneer deze argumenten niet critisch getoetst worden. De door de schrijver gereleveerde passages leveren overigens prachtig materiaal voor een beschouwing over de leiding Gods in de geschiedenis, die ongetwijfeld dikwijls te lichtvaardig in geding is gebracht.

Eigen standpunt heeft de schrijver wel eens voor mij merkwaardige opmerkingen in de pen gegeven. Zo b.v. de uitlating op bl. 72, dat de vaderlandsliefde van Max. Teellinck niet veel meer is, dan een primitief stamgevoel, zich uitend in haat tegen de vijand, die zonder meer de Boze is. Zelfs als men, om een onderscheiding van de schrijver (bl. 227) over te nemen, zou willen aanvaarden, dat bij Teellinck meer „sentiment", dan „argument", in het spel is, zal men toch moeten toestemmen, dat dit sentiment zuiver godsdienstig van karakter is en met primitief stamgevoel niets uitstaande heeft.

Tenslotte nog enige détailcritiek. Bl. 177. Ds Abr. van de Velde heeft zich reeds in zijn „Oogen-salve" van 1659 in Orangistische zin uitgelaten, niet eerst in „De wonderen des Alderhooghsten" van 1668. „Hij was een Prinsman tot in 't binnenste van sijn hert" en heeft de Acte van Seclusie van 1654 scherp veroordeeld volgens pamflet Knuttel 8437.

Bl. 199. Aan Hobbes is meer aandacht geschonken, dan de schrijver vermoedt. Ds Gisb. Cocq heeft hem in een aantal publicaties bestreden.

Bl. 211. In zijn boek over het publiek gebed protesteert Johan de Wit (de neef) niet tegen de geest der Nadere Reformatie, doch tegen de

Doopsgezinden, als hij het bekleden van overheidsambten door Christenen verdedigt. D. Grosheide

Zeitschrift für systematische Theologie. 23. Jahrgang, 1—2 Heft. Redacteur Carl Stange, Göttingen, Berlijn, Alfred Töpelmann.

Van dit tijdschrift ontvingen we twee afleveringen ter kennismaking. Nu wij kennen dit tijdschrift sinds lang en willen zeer gaarne verklaren, dat het een zeer degelijke periodiek is, waaraan eerste klasse Duitse theologen medewerken. Geregeld Althaus, Köberle, Dehrung, nu en dan ook anderen, we noemen Elert, Lambrecht, Temmel, Bauernfeind, Herrmann, Michaelis, Holm, E. Schmidt. Een bepaald theologisch standpunt vertegenwoordigt het tijdschrift niet, het is orthodox in den ruimen zin van het woord. Ook het systematisch in den titel moet ruim worden genomen, exegetische artikelen ontbreken niet. Wij kunnen aanbevelen geregeld van dit tijdschrift kennis te nemen. F. W. G.

Martin Dibelius †, *Die Pastoralbriefe*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955.

Voortdurend komen nieuwe drukken van de delen van Lietzmanns Handbuch van de pers. Wij verblijden ons daarover. Want al is het uitgangspunt van dit Handbuch niet het onze en is dat op de exegese van invloed, het handboek heeft grote waarde. Het geeft kort en krachtig de betekenis van den tekst aan. Het biedt een schat van litteratuuropgaven en wijst zo den weg voor verdere studie.

Deze derde druk van Dibelius' kommentaar op de Pastorale Brieven is herzien door Hans Conzelmann, die echter weinig heeft veranderd. Zo is het ook nu zo, dat theoretisch de echtheid van de pastorale brieven in het midden wordt gelaten. Ik schrijf theoretisch, want practisch blijkt wel waar Dibelius heen wil. Maar het is telkens zo, wil men de echtheid aanvaarden, dan moet men tot die exegese komen, doet men het niet dan tot die andere. Op zulke uitspraken stuit men telkens en zo ontvangt men een rijke stof aan exegese. Ik bewonder het standpunt, dat de lezer kiezen laat niet, ik geef toe, dat tal van plaatsen in dezen kommentaar van verschillende kanten worden bezien. Dat de brieven uit Caesarea afkomstig zouden zijn, bl. 95, wil er bij mij niet in. Dit wordt betoogd in een der vele belangrijke „excursen".

Men heeft aan dit werk meer voor zijn studie dan voor zijn preken. Voor studie, die verder wil komen, geeft het veel. F. W. G.

Dr J. L. Koole, *De Boodschap der Genezing*, Kampen, J. H. Kok, 1955.

Het eerste dat in dit boek treft, is de grote grondigheid en de concreetheid der behandeling. Prof. Koole heeft een groot aantal gevallen, waarin

van gebedsgenezing sprake is, waarin zij, men vergeve mij het woord „gelukt of mislukt" is, verzameld en besproken. Zo rust zijn betoog op goede gronden. Daarna wordt even grondig en breed nagegaan, welke gegevens de Schrift ons biedt. Dit dan bepaald in verband met de vragen die rijzen. Vooral de vragen naar het karakter en het geoorloofde van het zoeken der gebedsgenezing. Een mooi boek, dat ons waarlijk verder helpt. F. W. G.

Bijbels Woordenboek, tweede druk, samengesteld onder redactie van Dr A. v. d. Born, Dr J. Coppens, Dr J. van Dodewaard, Dr J. de Fraine, Dr W. Grossouw, Dr P. van Imschoot, Lic. V. Laridon, Mag. Dr J. van der Ploeg, met medewerking van talrijke vakgenoten uit Nederland en België, Afl. 2. Roermond en Maaseik, 1955.

Het is nog niet lang geleden, dat we op de eerste aflevering van dit werk wezen en we willen het gaarne weer eens aanprijzen. Het is een mooi, wetenschappelijk werk, waarin veel goeds staat en waarin veel (ook zeer nieuwe) litteratuur wordt opgegeven. Waarmee we niet zeggen, dat we alles voor onze rekening nemen, trouwens — we kunnen ook niet alles beoordelen. Mij troffen de mooie lijsten over fauna en flora, waarin de Hebreeuwse namen met de Nederlandse vertaling worden opgegeven. Het boek is prachtig verlucht. F. W. G.

Dr J. N. Sevenster, *Leven en dood in de Brieven van Paulus*. Verkenning en Verklaring. Amsterdam, U.M. Holland, 1954.

Een goed boek van den Amsterdamsen Nieuwtestamenticus. Het berust op een grondige exegese van de brieven van Paulus, over wiens karakter in het algemeen, een mooie inleiding handelt. Het boek is goed geschreven en geeft een zeer te waarderen overzicht.

Wanneer ik lof heb voor dit boek wil dat niet zeggen, dat ik geen bezwaren heb. Ik geloof nog steeds (sinds 1907) niet, dat Paulus de wederkomst des Heren nabij achtte. Niet op grond van bezwaren aan de inspiratie ontleend (zie bl. 108) maar op exegetische gronden. Het begin van 2 Kor. 5 verklaar ik wat anders. Zo is er meer, maar verschillen tussen de exegeten zullen er wel blijven. Mag ik nog opmerken, dat mijn overleden Kamper collega zijn naam schreef Greijdanus en niet Greydanus zoals velen hem spellen? F. W. G.

Karl Heussi, *Die Römische Petrustradition in kritischer Sicht*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1955.

Heussi heeft verschillende malen trachten aan te tonen, dat Petrus niet in Rome is geweest en dat hij daar niet den marteldood is gestorven. Dit nieuwe geschrift geeft een soort overzicht, een samenvatting, die, en dat is nieuw, haar uitgangspunt neemt in Gal. 2. Wij willen niet ontkennen, dat

er over het verblijf van Petrus in de hoofdstad des rijks veel geschreven is, dat geen hout snijdt. Misschien, ik druk me voorzichtig uit, kan men daar ook toe brengen, wat den laatsten tijd over het graf van Petrus is te berde gebracht, waarover ook Heussi handelt. Maar Heussi heeft ons niet kunnen overtuigen van de juistheid van zijn stelling. Ik denk hier met name aan hetgeen hij over Clemens Romanus schrijft. F. W. G.

Dr J. L. Koole, *Het probleem van de canonisatie van het Oude Testament*. Rede gehouden bij de aanvaarding van het hoogleraarsambt aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland op 18 Jan. 1955, Kampen J. H. Kok.

Het is een verheugend feit, dat het probleem van den canon (want hier is een probleem en een heel moeilijk) onder ons veel aandacht heeft. Prof. Koole gaf er een mooie rede over. Nadruk valt daarbij terecht op het feit, dat van enige (menselijke) vaststelling van den canon van het O.T. nooit sprake is geweest. Het is onjuist met een canonbegrip te werken, waarvan het accent in de juridische geldigheid ligt, zo vatte de redenaar het resultaat van zijn studie samen. F. W. G.

Ds C. A. F. van Stipriaan Luiscius, *Brieven aan mijn Rooms-Katholieke vrienden*. 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1955.

Een mooi boekje voor de Evangelisatie onder de Roomsen. Alle felheid is vermeden. De punten waar het op aankomt, worden duidelijk in het licht gesteld. F. W. G.

J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*, Edinburgh, Olive and Boyd Ltd., w. d.

Er is in de Anglikaanse kerk, toch ook wel in andere kerken, men denke aan de moeilijkheden in de verenigde Indische kerk, veel te doen over de apostolische successie. Is het bisschopsambt door Christus ingesteld en hebben de tegenwoordige bisschoppen de regelrechte afstamming van de apostelen? Die vraag wordt weliswaar niet op elke bladzijde van dit boek met zoveel woorden behandeld, maar daar gaat het toch heen. Deze studie is in de eerste plaats een exegetische. Er worden een aantal plaatsen uit het N. T., die op het ambt betrekking hebben, breed en grondig geëxegetiseerd. De schr. gaat telkens van één hoofdplaats uit en brengt met die éne andere in verband. Een brede en grondige studie. Het resultaat is, dat de apostelen een zeer bijzonder ambt hadden als direct door Christus geroepenen. Zij zijn de getuigen van Jezus' verrijzenis. Opvolgers in den vollen zin van het woord waren zij volgens het N. T. niet.

Een zeer aan te bevelen studie. F. W. G.

SADRACH SOERAPRANATA

DOOR

DR. GRETA GROSHEIDE

II

Het aannemen van het beroep door Wilhelm brengt deining te weeg in Nederland. De heer Esser schrijft in een brief van „vrijdag", waarschijnlijk in 1883[27]): „De brieven van Bieger en Wilhelm las ik met veel belangstelling. Er behoort de wijsheid van Salomo toe, om in deze zaak goede raad te geven . . . Ik acht echter, dat het oude spreekwoord: waar twee kijven, hebben zij beiden schuld, ook hier wel zou blijken waar te zijn en aangezien het mij voorkomt, dat de loop der omstandigheden zo is, dat Bieger in elk geval een onmogelijk persoon is geworden voor de javaanse Christenen in Bagelen, schijnt mij een beslissing in deze kwestie met Wilhelm onnodig. De zeer ernstige vraag is, of het op de weg der NGZV ligt, zich te bemoeien met 23 gemeenten en 26 evangelisten, geheel buiten haar om ontstaan? Er is hier, dunkt mij duidelijk een arbeid Gods, waaraan nederlandse Christenen bijna niets gedaan hebben. Ik zou vrezen, in die arbeid in te grijpen." Esser stelt nu voor beiden, Bieger en Wilhelm te verplaatsen uit Bagelen en Sadrach mede te delen, dat hij van hun diensten gebruik kan maken voor doop en avondmaal of voor opleiding van jongelieden, als hij dat begeert. De zendelingen zullen steeds bereid zijn, hem te dienen. De NGZV is voor zending onder ongedoopten, niet voor Christen-Javanen. Het zou zeer aan te bevelen zijn, als zij zich terugtrok uit het Christengedeelte van Bagelen. Als het hoofdbestuur deze mening niet deelt, dan zou het met Wilhelm te proberen zijn, nu hij aangenomen heeft, leraar te zijn van 23 gemeenten, een geheel onmogelijke taak. Maar hij moet zich met deze gemeenten niet meer inlaten, dan strikt noodzakelijk is, want ze zijn geheel vrij en zelfstandig en de eigenlijke taak van de zendeling is opleiding van jongelieden en prediking voor niet-Christenen. Bieger moet in alle geval verplaatst worden, misschien het best naar Wonosobo, omdat hij Javaans kent en dan kan hij onder de Chinezen werken, nu hij geen kans ziet Mohammedanen te bearbeiden.

In een P.S. schrijft Esser nog, dat Wilhelm Sadrach niet zijn eerste helper moet noemen, alle oudsten zijn gelijk in rang. Het zou aanbeveling verdienen, in de gemeenten van Sadrach 10 of meer evangelisten tot leraar te ordenen, die de gelijken van Sadrach zouden zijn, waardoor deze verhinderd zou worden, een soort van bisschop in zijn gemeente te worden.

Aan Wilhelm moest misschien nog duidelijk gemaakt worden, dat waar geen kerk is, zoals in Bagelen, de gemeente het recht heeft, leraars te ordenen volgens de gereformeerde beginselen. Esser kiest dus hier geheel de partij van Wilhelm en Sadrach.

---

[27]) Brief van „vrijdag", ook aangehaald in noot 20.

Eigenaardig is, dat deze zaak in 1883 geen besprekingen uitgelokt heeft in de vergaderingen van het hoofdbestuur.

De gouvernementspredikant Ds. Heyting legde zich niet bij de gang der zaken neer. Hij zette zijn pogingen, om de gemeenten te annexeren, hardnekkig voort, maar overal stuitte hij op hevige tegenstand. Overal kreeg hij hetzelfde antwoord: „Sadrach is onze herder en zijn waardigheid is gegrond op zijn recht als stichter der gemeenten en op het eenstemmig verlangen zijner volgelingen. Zijn bevelen worden in alles uitgevoerd." Zijn discipelen mochten de bevelen en oproepingen van anderen gehoorzamen, mits deze geen godsdienstige samenkomsten betroffen. En daarom leden alle pogingen van Ds. Heyting, religieuze vergaderingen te beleggen, schipbreuk. Wilhelm was hun tweede herder, ondergeschikt aan Sadrach en diens helper bij de verklaring der Schrift. Dat kon Sadrach zelf ook wel, maar hij had hulp nodig, daar het werk zich te veel uitbreidde. De gouvernementspredikant opperde nu het plan, de gemeenten met Wilhelm te annexeren en wendde zich tot Bieger voor inlichtingen [28]). Hij informeert, hoe het met de kennis van Wilhelm staat, wat betreft de indische talen, of hij leider der gemeenten zou kunnen worden. Verder vraagt hij Biegers oordeel over Sadrach; of deze alleen uit godsdienstige overtuiging handelt of door andere beweegredenen gedrongen wordt, of hij dwalingen verkondigt, of zich aan ingrijpende wandaden schuldig maakt.

Per brief van 16 mei 1883 verklaarde Bieger, liever niet te willen antwoorden, omdat „zijn persoon er bij betrokken was en hij dus niet onpartijdig was". Zelfs al waren Sadrachs handelingen onberispelijk, dan zou de regering zich toch met hem moeten bemoeien, omdat zijn invloed zo groot is. De zendeling verzoekt het gouvernement, in Bagelen hem, in Banjoemas Vermeer en in Pekalongan Uhlenbusch enig officieel karakter in de werkkring van Sadrach te geven, zodat zij kosteloos de Christenen kunnen bezoeken. Sadrach moet aan zijn verstand worden gebracht, dat, indien hij de regering tegenwerkt, hij onmiddellijk van Java zal verwijderd worden met heenwijzing naar de acte, op het residentiekantoor door hem getekend [29]). De regering behoeft dan geen hulppredikers te benoemen. Wil zij dit wel doen, dan moet zij rechtzinnige personen uitkiezen.

Bieger hield dus Sadrach voor staatsgevaarlijk en daarom keurde hij het voorstel van Ds. Heyting, om Wilhelm als hulpprediker aan te stellen, af. Deze zou nooit de javaanse goeroe als staatsgevaarlijk beschouwen en de regering nooit adviseren, hem van Java te verwijderen. Het voorstel van Bieger vond echter geen genade in de ogen van het gouvernement. Er kwam niets van en de javaanse Christenen werden verder met rust gelaten, volgens het koloniaal verslag 1884, „omdat de indische regering het niet raadzaam achtte, de band tussen de gemeenten en de door haar zelf gekozen inlandse leidsman door dwang los te maken". Sadrach had zich aangesloten bij een andere zendingsleraar, die de hem aangeboden samenwerking had aangenomen [30]). Wilhelm had dus gezegevierd, de inlandse gemeenten bleven vrij. Het hierboven genoemde koloniaal verslag vermeldt, volgens opgave van

[28]) Brief van 14 mei 1883, zich bevindend in de verzameling „Brieven van Ph. Bieger 1870—1883".

[29]) Zou Sadrach bij zijn vrijlating in 1882 een acte hebben moeten tekenen, waarnaar hier verwezen wordt?

[30]) Adriaanse, bl. 135 vlg., hier verkort weergegeven.

de besturende ambtenaren, dat Sadrachs gemeenten in Bagelen 2097 zielen, in Banjoemas 261, in Pekalongan ongeveer 150 telden. Van de 10000 inlandse Christenen op Java woonden er ruim 3000 in de onder javaanse leiding staande inlandse Christengemeenten in Bagelen, Banjoemas en Pekalongan. De kring van Bieger telde 57 leden, van Vermeer 277, van Uhlenbusch in Tegal en Salatiga 400.

De regering onderscheidde in het verslag dus Sadrachs gemeenten en de kring van de zendelingen. In het koloniaal verslag van 1892 verklaarde de regering „dat aan Sadrach een groot aandeel moest worden toegeschreven in de vorming en uitbreiding van een groot deel der inlandse Christengemeenten, bij welke zich later de zendeling J. Wilhelm had aangesloten." Ook na 1884 is de uitbreiding van de groep bijna uitsluitend te danken aan de propaganda van Sadrach en diens evangelisten, niet zo zeer aan de arbeid der zendelingen der NGZV.

Wilhelm had echter een te zware taak op zijn schouders genomen. Zelfs al waren het goed geordende en goed onderlegde kerken geweest, dan zou het werk zijn krachten te boven zijn gegaan, vooral omdat hij zo weinig Javaans kende. Wilhelm had nl. het opzicht over 3039 Christenen, verspreid over de residenties Bagelen, Banjoemas en Pekalongan, wonende in 167 desa's. Maar deze Christenen verstonden heel weinig van de waarheden in de Schrift en leefden nog geheel in de javaanse gedachtenwereld [31]).

Reeds in oktober 1882 had de zendeling de grote onkunde van de Javaan ten opzichte van de bijbel en de leerstukken van de Christelijke godsdienst geconstateerd. En de afspraak was, dat Sadrach aan Javanen, nog staande buiten de gemeente, het evangelie zou prediken en Wilhelm zou zich bezig houden met de zorg voor de gemeenten. Deze afspraak kwam geheel overeen met Wilhelms ideaal: Aan Javanen moet het evangelie verkondigd worden door Javanen. Sadrach had bovendien bij zijn propaganda hulp van verschillende „evangelisten", die nooit enige opleiding genoten hadden. Wat zij wisten van het evangelie, hadden zij van hun grote goeroe geleerd. Het is dus niet te verwonderen dat de kennis van de „nieuwe Christenen" uiterst gering was.

Dezen hadden ook een andere voorstelling van de door hen beroepen leraar Wilhelm, dan in Holland. Wilhelm was wel hun leraar, maar stond lager dan Sadrach. Volgens hun idee vormde hij de tussenschakel tussen de gemeenten en het gouvernement. Hij moest gemeenten vormen, ouderlingen aanstellen, inspectiereizen maken, en daarvan jaarlijks rapport uitbrengen aan de regering. Verder dopen, huwelijken sluiten, bemiddelaar spelen tussen de Christenen en hun inlandse hoofden en zo nodig onderhandelen met het gouvernement. Deze methode van kerkstichting in eerste instantie was overal gevolgd in Oost-Java. Jellesma had op die manier gemeenten gevormd.

Met dit voorbeeld voor ogen is Wilhelm begonnen, uit de Christenen gemeenten te vormen, omdat hij de Javanen tot zelfstandig kerkelijk leven wilde brengen. Hij gaf hun een kerkorde, in iedere plaats werd een kerkeraad ingesteld, die weer stond onder een algemene kerkeraad, bestaande uit Wilhelm en 5 Javanen. De zendeling maakte grote reizen, doopte overal,

---

[31]) Zie voor de javaanse voorstellingen, die bij de Christenen heersten, Adriaanse, bl. 142—162.

legde de eerste steen voor een nieuwe kerk in Karangdjoso en vierde op echt javaanse wijze Pinkster- en Kerstfeest. Dan stelde hij voor het catechetisch onderwijs een vragenboekje samen, waarvoor hij het „Eenvoudig onderricht in de bijbelse waarheden" van Ds. J. H. Donner vertaalde. In 1886 tijdens een ziekte begon hij aan de overzetting van de Catechismus in het Javaans, in 1887 het Kort Begrip en nederlandse geloofsbelijdenis, ook dacht hij aan de vertaling van de Dordtse Kerkorde, nodig voor de organisatie der gemeenten.

In oktober 1887 schreef Wilhelm, dat hij voorlopig het zendingsgebied in 5 classes zal verdelen, later noemde hij het getal 9. De classisvergaderingen moesten dan komen in de plaats van de bijeenkomsten in Karangdjoso. Hij heeft misschien de bestaande sterke centralisatie willen doorbreken en Karangdjoso zijn plaats als centrum willen ontnemen.

Deze zaak over de inrichting der gemeenten heeft veel stof doen opwaaien in Nederland. Zij vormt een onderwerp van bespreking in de vergaderingen van het hoofdbestuur. De notulen van 13 februari 1888 bevatten de mededeling, dat er een brief van Wilhelm is ingekomen. En dan volgt er: „Met enige verwondering wordt de tijding vernomen, dat onze zendeling als predikant ener gemeente is opgetreden, ofschoon het verzoek, daartoe aan de regering gedaan, was afgewezen [32]). Nog meldt onze broeder, dat hij verschillende gemeenten heeft samengevoegd tot classen en dat hij deze later zal verenigen tot een bond van kerken. Een en ander lokt breedvoerige discussie uit. De handelwijze kan de goedkeuring der vergadering niet wegdragen. Algemeen gevoelt men, dat br. Wilhelm op deze weg niet behoort voort te gaan." Dan discussieert men, hoe hem te antwoorden. Besloten wordt per brief en men stelt de vraag, of men hem een kerkorde zal sturen uit tot de volgende vergadering van 12 maart. Men keurt het ontwerp-brief, door Ds. Lion Cachet geschreven, goed en dan is de zaak uit. Het is bijna ironie, dat men aan de man, die de kerkorde wil vertalen, een exemplaar van die orde wil sturen, „omdat hij haar niet kent".

Reeds eerder had Wilhelm tegenstand te verduren gehad en wel van zijn collega Uhlenbusch, de enige zendeling, die in Indië overgebleven was na het heengaan van Bieger in Mei 1884 [33]). Wilhelm had hem in september

---

[32]) Dit ziet waarschijnlijk op de weigering van de regering, Wilhelm een toelating voor Djocja te geven. In een brief van 4 september 1887 geeft Wilhelm hiervan een relaas. Van 16—20 juli vertoefde de GG te Poerworedjo. Wilhelm was door de resident uitgenodigd, tegenwoordig te zijn bij het uitgeleide. De zendeling had toen een request aangeboden, waarin hij hulp vroeg voor de Jocjase Christenen. Ze hadden hem tot leraar verkoren en nu vroeg Wilhelm de vrijheid, hen te bezoeken. Volgens een schrijven van de resident Van Baak was hem in 1882 de toegang geweigerd. Ook nu had hij geen succes, want als antwoord op zijn request kreeg hij de uitspraak, dat zijn verzoek voor inwilliging niet vatbaar was.

[33]) Bieger was tegen de zin van het hoofdbestuur naar Holland gekomen. Na samenspreking met hem begon men aan zijn Gereformeerdheid te twijfelen. Het bleek bij verder vragen, dat hij de belijdenisschriften niet kende. Men gaf hem nu enige tijd om ze te leren. Eerst scheen alles nog goed te gaan, maar september 1885 rapporteerde Ds. de Gaay Fortman, dat de zendeling niet gereformeerd was. Deze zei, dat hij de gereformeerde leer was toegedaan (oktober 1885) maar januari 1886 bleek samenwerking onmogelijk en werd hij op wachtgeld gezet tot hij een nieuwe betrekking had (notulen hoofdbestuur 1884—1886). Van 1889—1898 was Bieger in dienst van het nederlandse zendelinggenootschap.

van dat jaar een bezoek gebracht en onmiddellijk na zijn vertrek verscheen er een artikel van Uhlenbusch in „De Opwekker", getiteld: „Sadrach in Bagelen", vol met beschuldigingen tegen Sadrach, waarin deze zendeling hem tekende „als de wormstekige appel", die „vanzelf wel zal afvallen". De gewone aantijgingen worden hier weer eens herhaald: Sadrach was hoogmoedig, een Europeanenhater, hij achtte zich ver boven alles en allen, gaf zich voor Christus uit en toonde de vijf littekens van de gekruisigde Heiland, enz.

De heer I. Esser schreef in „Maranatha", later overgenomen in „De Opwekker" van April 1885, een fel protest [34]). De schrijver van het gewraakte artikel had Sadrach nooit ontmoet. Zijn opmerkingen waren praatjes zonder enig bewijs en men moet zich verblijden over elke belijder van Christus onder de heidenen. Sadrach noemt hij een javaans belijder, zeer vrijmoedig, die zeer velen tot de belijdenis van de naam des Heren had gebracht. Esser had steeds als zijn gevoelen geuit, dat Sadrach als een man, die veel invloed had op zijn landgenoten, gewonnen moest worden en niet afgestoten.

Uhlenbusch verweerde zich in een nieuw artikel, maar leverde nog geen bewijs. Hij grondde zich enkel op brieven van Bieger, de vijand van de Javanen. Hij beschuldigde Wilhelm, in 1882 Sadrach een verleider te hebben genoemd en nu sinds zijn samenwerken met hem, van mening te zijn veranderd [35]). In juni 1885 noemde Wilhelm, wat hij in oktober 1882 geschreven had, laster. Dit was het resultaat van twee jaar omgang met de javaanse leider [36]). Dit protest van Wilhelm werd in Nederland niet goed opgevat. Een Europeaan, die belijdt een inlander verkeerd te hebben beoordeeld, handelde in strijd met het prestige van de blanken. De enige verklaring van deze bekentenis kon niet anders zijn, dan dat Wilhelm zich door Sadrach had laten belezen.

Wilhelm had het te druk om iets te kunnen doen aan de verbetering der toestanden in de oude christelijke gemeenten. Zijn taak werd nog verzwaard door het ontslag van Uhlenbusch. Hij was nu de enige zendeling op Midden-Java. Hij maakte grote reizen, dikwijls te voet, om hoge kosten te vermijden, bezocht de algemene vergaderingen te Karangdjoso, die om de 35 dagen werden gehouden en waar Wilhelm en Sadrach predikers van gelijke rang waren. De eerste opende deze bijeenkomsten altijd met een preek, waarin een der heilswaarheden werd besproken. Hij doopte daar

---

[34]) Adriaanse, bl. 174.

[35]) Ik heb de term verleider, toegepast op Sadrach, in de brieven van Wilhelm niet kunnen vinden. Op 14 september 1882 schrijft hij: „21 augustus bezocht ik Karangdjoso, vier uur van ons verwijderd en vertoefde in Sadrachs woning een groot gedeelte van de dag. Mijn indrukken zijn gunstig en ongunstig. Ik acht het vertrouwen, dat hij gewillig zijn aangenomen zoon, ook de zoon van zijn vermoedelijke opvolger Johannes en een kleinzoon van Moesa zijn secretaris aan mijne leiding heeft toevertrouwd."

En 30 oktober 1882: „Wij onderhielden een levendig gesprek over aardse en hemelse dingen. Zijn onkunde aangaande de Heilige Schrift trof mij. Van de leerstukken der christ. godsdienst heeft hij verwarde begrippen. De personen, die hem omringen, overtreffen hem in onwetendheid. Niemand schrijft zelfs een fatsoenlijk schrift. Meermalen liet hij uitkomen, wel genegen te zijn met een zendeling saam te werken. Toch beslist sprak hij zich niet uit.

Met gelovige verwachting op de hulp des Heren en deelachtig zijn die wijsheid, waardoor men zielen vangt, geef ik de moed niet verloren, Sadrach en zijn volgelingen te winnen."

[36]) Adriaanse, bl. 177.

de personen, die door Sadrach en zijn helpers tot het Christendom waren gebracht.

In 1886 doet Wilhelm een onaangename ontdekking. Een van de „evangelisten" Jirmijah predikte, dat Sadrach de ratoe hadil, de grote Vredevorst was, die door de Javanen gelijkgesteld werd met Christus. Wilhelm besprak de zaak met Sadrach en de dwaalleraar, die bij Bandoeng woonde, moest zich in Karangdjoso vestigen, om beter te kunnen worden gecontroleerd.

Wilhelm werd hierdoor versterkt in zijn mening, dat het Christendom op Java gebracht moest worden door Javanen. Die kunnen zulke dwalingen onderkennen en bestrijden. De vele fouten, die in het werk gemaakt worden, bewijzen de ongeschiktheid van een europese zendeling. Er is op Java meer behoefte aan een onderwijzer, dan aan een zendeling. Sadrach ontbreekt het aan duidelijke denkbeelden, maar hij heeft grote bekwaamheid, om het evangelie aan zijn volk te prediken. De Javaan moet Christen worden, maar geheel Javaan blijven. Alleen een Javaan kan aan zijn landgenoot het evangelie verkondigen, maar niet zonder vorming. Het werk van de Europeaan is, de javaanse evangelisten op te leiden, ze uit te zenden en de leiding der gemeenten op zich te nemen, totdat deze zelfstandig kunnen worden. Wat de arbeid onder vrouwen betreft, meende hij dat die het best kon geschieden door gelovige vrouwen, daar mannen geen toegang tot de vrouwenverblijven krijgen [37]). Hier verkondigt de zendeling al denkbeelden, die tientallen jaren later, nl. in onze tijd, verwezenlijkt zijn geworden.

Zo veel in zijn vermogen was, trad Wilhelm op tegen de dwalingen van de „evangelisten". Door hun belijdenisschriften in hun eigen taal te geven, smeedde hij de wapenen, die de Christenen in de strijd tegen de dwaalleraars konden gebruiken.

Het jaar 1886 bracht Sadrach zijn grootste triomf. Hij en zijn helper Timotheus ontvingen een toelating volgens art. 123 R.R., een artikel, dat in april van dat jaar ook van toepassing was verklaard voor inlandse helpers en hulpzendelingen. Zij werden dus als hulpzendeling erkend, maar niet als helpers van Wilhelm of van de NGZV (zie echter noot 68). Zij vonden deze toelating een „machtbrief" en die versterkte het besef, dat de gemeenten op Midden-Java een groep vrije, zelfstandige, bij de regering erkende kerken waren met door de G.G. aangestelde javaanse leraars.

In deze periode kwam er toenadering tussen Vermeer en Sadrach. De eerste werd beroepen als leraar van Groedjoeggan, een van Sadrachs gemeenten. Dit beroep geschiedde op advies van Wilhelm en met instemming van Sadrach (1888). De goede verstandhouding tussen Vermeer en Sadrach bestond al sedert twee jaar.

Bij de inwijding van de nieuwe stenen kerk in Karangdjoso (1886) waren zowel Vermeer als Wilhelm aanwezig. Een brief van de eerste, zonder datum, liggende tussen 1 juni en 24 november 1887 geeft een enthousiaste voorstelling van de reis en de ontvangst door Sadrach, door Vermeer „broeder" genoemd. Het speet de schrijver echter, dat hij de Javaan niet had horen prediken en daarom nam hij de uitnodiging, om in 1887 nog eens een bezoek te brengen, gaarne aan.

Eind 1887 (8 oktober) trad Vermeer weer in dienst der NGZV, door

[37]) Brieven van J. Wilhelm, van 13 aug. 1885, mei en 31 juli 1886, 20 april 1890.

het beroep naar Groedjoeggang kwam er verband tussen de gemeenten van Sadrach en deze vereniging. Tot dusver had Wilhelm nog met goedvinden van het hoofdbestuur gearbeid. Na vermelding van het herderlijk werk van de zendeling in de gemeenten van Bagelen, zijn consulentschap in Tegal, zijn zorg voor de gemeenten in Banjoemas, Pekalogan en Djocjakarta, zegt het bestuur in 1886: „Wij zijn hem dankbaar voor zijn trouwe dienst, wij danken de Here, die hem daartoe in staat wilde stellen" [39]). Er was dus geen bezwaar tegen de richting, waarin Wilhelm sinds 1883 had gewerkt (zie echter hiervoor bl. 123). Door het aannemen van het beroep trad Vermeer ook toe tot de organisatie van Sadrachs gemeenten. Er leek in 1887 volledige overeenstemming te bestaan tussen het hoofdbestuur en zijn zendelingen. Maar deze goede verstandhouding zou niet lang duren en de omkeer voltrekt zich in 1888 met de komst van Zuidema [40]).

Wilhelms wens, een onderwijzer, geen zendeling te sturen, was vervuld. Hij had nu hulp van twee arbeiders, maar Vermeer was oud en lijdend en Zuidema was de javaanse taal niet machtig. Er heerste ook geen eenstemmigheid onder de broeders inzake Sadrach. Wilhelm beschouwde hem als zijn collega, zijn gelijkgerechtigde mede-arbeider; Zuidema echter zag in hem de helper, niet de leraar. Dat kwam uit op de conferentie der zendelingen met Ds. Lion Cachet, kort na diens aankomst te Poerworedjo (juni 1891) [41]), waar gesproken werd over de positie der helpers. Deze bekleedden geen ambt, waren geen kerkelijke ambtsdragers en niemand hunner (dus ook Sadrach niet) kon beschouwd worden als inlands leraar. Zuidema was het evenmin eens met zijn collega's over de positie van de zendeling tegenover de gemeente. Wilhelm en Vermeer hadden zich door een of meer gemeenten formeel laten beroepen. Zuidema niet, „hij ontleende zijn autoriteit aan zijn zenders, niet aan degenen, tot wie hij gezonden werd. Ik meende en meen dit nog, dat ik op moest treden krachtens een mij gegeven opdracht" [42]). Er ontstaat ook een grote tegenstelling tussen Wilhelm en Zuidema in verband met de kwestie of deze laatste pandita of goeroe was.

Dit verschil zit Zuidema heel hoog.

In een brief van 22 mei 1888 durft hij het haast niet naar Holland te schrijven. „Er bestaat tussen br. Wilhelm en mij een groot verschil van opvatting, dat nog wel geen oorzaak geworden is van verwijdering, doch

---

[39]) Adriaanse, bl. 194.

[40]) J. P. Zuidema, geb. 23 september 1860 in Friesland, kreeg de acte van hulponderwijzer en werd kwekeling van de Utrechtse zendingsvereniging. Na vijf jaar ontving hij na afgelegd examen van de Haagse Commissie de bevoegdheid als hulpprediker te worden aangesteld bij de inlandse gemeenten in Nederlands-Indië. Maar afgekeurd voor de tropen, ging hij weer bij het onderwijs. Daarna kwam hij in aanraking met de NGZV. Hij ontving les in het Javaans van de heer Grashuis, lector aan de Rijksuniversiteit te Leiden, eertijds zendeling bij de NGZV. Zuidema liep nog college in dogmatiek en kerkgeschiedenis aan de V.U. Reis, bl. 291 vlg. Hij was in 1887 naar Indië gegaan, om de opleiding der helpers ter hand te nemen. Hij heeft toen de Keucheniusschool gesticht.

[41]) Reis, bl. 312. Zie over de tocht van Ds Lion Cachet zijn „Reis" en mijn artikel in „Geref. Theol. Tijdschrift" 1953, No 3 en 4.

Notulen van de conferentie in „Stukken en missiven rakende de reis van Ds L. Cachet naar Midden-Java" (Archief NGZV). Ds Lion Cachet kwam naar Indië als afgevaardigde en inspecteur van de NGZV en als deputaat van de voorlopige Synode van 1890.

[42]) Adriaanse, bl. 198.

mij in grote moeilijkheden brengt en in 't vervolg nadelig op de zending zou kunnen werken." De beide broeders hebben lang en hevig gediscussieerd over de betekenis van het woord zendeling. Zendeling is de gezondene, dus „zendeling-onderwijzer" is „gezonden onderwijzer". Wilhelm noemt Zuidema goeroe, leermeester, onderwijzer en dit woord sluit alles uit, wat aan zendeling doet denken.

Is hij onderwijzer, dan moet hij alleen een acte van vast verblijf in Poerwoedjo aan de GG vragen, is hij zendeling, dan heeft hij nodig toelating volgens art. 123 R.R. Dit verschil van mening is opgelost in het voordeel van Zuidema [43]).

In 1888 trokken Wilhelm, Vermeer en Zuidema naar Karangdjoso voor de 3e algemene vergadering. Ver over de 500 Christenen waren aanwezig. Wilhelm hield een preek ter opening van de samenkomsten. De broeders gaven elkaar de rechterhand der gemeenschap en vervolgens werd de liefde-

---

[43]) Adriaanse, bl. 198 zegt: Zuidema was niet in enig ambt gesteld in de kerk van Holland. In Indië was het echter anders, want volgens de notulen van het hoofdbestuur van 10 oktober 1887 heeft hij wel kerkelijke erkenning gekregen. Allerlei zaken met betrekking tot zijn uitzending worden besproken. En dan: „Eindelijk wordt besloten, dat de twee deputaten van het a.s. convent, beide in ons midden, zich zullen wenden tot de classis Rotterdam, met verzoek aan onze zendeling zodanige kerkelijke erkenning te verlenen, als waartoe de classis vermeent gerechtigd te zijn." Of deze erkenning verleend is, staat niet met zoveel woorden in de notulen, maar waarschijnlijk wel, want bij het afscheid houdt Zuidema een preek over 2 Thess. 3 : 1 en tegenover Wilhelm houdt hij later vol, dat hij pandita is en niet goeroe, zoals Wilhelm wil (brief van 22 mei 1888).

In Reis, bl. 293 wordt Zuidema ook genoemd zendeling-onderwijzer, „d. i. een zendeling, „speciaal belast met de zorg voor het onderwijs en met de opleiding van inlandse helpers". Hij had dus een dubbele bevoegdheid nodig als onderwijzer èn als zendeling. Als hulponderwijzer in Nederland toegelaten, mocht hij onderwijs geven in Nederlands-Indië. Doch, schoon door het Classicaal bestuur van Utrecht toegelaten als godsdienst-onderwijzer en door de Haagse Commissie tot hulpprediker, miste hij de kerkelijke bevoegdheid om het Woord te bedienen als zendeling." De NGZV dacht er niet aan, zich het recht toe te eigenen, iemand in het predikambt te stellen en de geref. kerken, in juni 1887 in Synodaal Convent vergaderd, hadden nog niet besloten, de zendingsarbeid der NGZV te aanvaarden. Zij waren alleen door twee deputaten, daartoe aangewezen, met de vereniging officieel in contact getreden. Door deze deputaten wendde het hoofdbestuur zich tot de classis Schiedam, met het verzoek, Zuidema zo mogelijk in de bediening te stellen. Vier deputaten werden benoemd, om een onderzoek in te stellen naar de bekwaamheid van Zuidema en zijn geschiktheid tot zendeling. Na de gunstige afloop hiervan werd hij namens de classis bevoegd verklaard tot de evangeliearbeid onder de inboorlingen in Indië en werd hem hiervan acte verleend (8 november 1887). Zie „Heidenbode", december 1887.

Op de conferenties in 1891 tussen Ds Lion Cachet en de zendelingen kwam deze zaak ook ter sprake. De ordening van Zuidema vormde een punt van bespreking op de vergadering van 29 december 1891. „Kennis wordt genomen van de acte, hem uitgereikt door de classis Rotterdam van de ned. geref. kerken, waarbij hij bevoegd verklaard is de dienst des Woords en der sacramenten te vervullen in gemeenten, uit de Heidenen en de Mohammedanen vergaderd en verder arbeidzaam te zijn aan de uitbreiding van Gods Koninkrijk onder niet-Christenen". Voor de goede voortgang van het werk zou het gewenst zijn, dat br. Zuidema geordend was. Op kerkelijke wijze zou het *nu* niet kunnen, schoon wel in verband met de vereniging op de gewone onkerkelijke wijze. Aan br. Zuidema wordt nu de keuze gelaten of hij thans geordend zal worden, dan wel of hij wenst te wachten, tot de kerken deze zaak zullen regelen.

In de vergadering van 5 januari 1892 wordt vastgesteld: „4e dat broeder Zuidema's voornaamste arbeid blijve het bestier en de leiding der Keuchenius-

maaltijd gehouden. De volgende dag, een zondag, trad Wilhelm andermaal op. Om één uur was er de middagmaaltijd en 's avonds werd het Heilig Avondmaal bediend, waaraan door bijna alle broeders werd deelgenomen. De volgende dag een preek van een inlands onderwijzer en een door Vermeer Jr., de pleegzoon van de zendeling. Tenslotte hield Wilhelm nog een toespraak en werd de vergadering gesloten. Hieruit blijkt, dat Karangdjoso tijdens de algemene vergadering het „levend" centrum was van alle gemeenten, waar zendelingen en andere gemeenteleden elkaar ontmoetten.

Wilhelm was een tegenstander van „rijst-Christenen"; d. w. z. personen, die Christen werden, omdat zij van de zendelingen hoopten voorziening in stoffelijke noden te ontvangen. Vanaf 1883 trachtte hij aan de Christenen duidelijk te maken, dat zij zelf iets voor hun godsdienst over moesten hebben. En dat was niet zo erg moeilijk, want zij waren gewend, Sadrach te onderhouden [44]) en uit eigen middelen kerken te bouwen. Wilhelm leerde hun, te offeren voor de opleiding van evangelisten, voor aankoop van bijbels, enz. en voor andere zaken, de eredienst betreffend. Verder stelde hij voor, een soort kas voor noodlijdende gemeenten op te richten. Dit geld wilde hij gebruiken, om gemeenten, die het onderhoud van hun dominees niet konden betalen, te steunen. Wat de Keucheniusschool betrof, Holland zorgde voor het salaris der onderwijzers, maar de ouders, die het konden, moesten uit eigen middelen kleding en voedsel der leerlingen betalen, en voor hen, die niet bij machte waren, dit te doen, moesten de gemeenten zorgen. Om de kerken elke zondag in staat te stellen, een goede preek voor te lezen, werden prekenbundels samengesteld, maar het kopen ervan kwam

---

stichting, doch dat hij nu ook, bijv. om de 14 dagen een godsdienstoefening te Poerworedjo leide, bijname zulks doen, wanneer br. Wilhelm afwezig is, 5e dat tussen br. Wilhelm en Zuidema in de kleine bijzonderheden, voor zover zulks voor de goede gang van het werk nodig is, geregeld worde, wat op het houden der godsdienstoefeningen in Bagelen betrekking heeft, en steeds verstaan worde, dat daar *twee* zendelingen gevestigd zijn, die met elkander bespreken en overleggen, wat aangaat de arbeid der Zending, bijzonder in die residentie."

Wilhelm had dus de strijd verloren. Zuidema was niet alleen onderwijzer, maar ook zendeling. (Deze notulen bevinden zich in de portef.: „Stukken en missiven rakende de reis van Ds Lion Cachet naar Midden-Java").

Zuidema komt in een brief van 10 december 1892 nog eens op de zaak terug. „Mij ontbreekt het evenwel aan tijd, om deze gemeente (Bentja) gelijk zovele andere te bezoeken. Bovendien kan ik de sacramenten niet bedienen. Ik heb mij dus moeten terugtrekken, zonder dit evenwel te laten blijken. In ernste, wanneer S. of wie ook, wetende, dat ik ongeordend ben, mij niet als pandita erkent, aan wie de schuld? *Ik* heb nimmer om ordening gevraagd en dat doe *ik* nog *niet*, maar waarom zendt men dan geen geordend zendeling?" (Kanttekening van Ds Lion Cachet: Z? maakte bezwaar tegen ordening in december 1892 (1891?), omdat die niet kerkelijk zou zijn).

[44]) Niet ieder betaalde even gewillig de bijdrage voor het onderhoud van Sadrach.

In een brief van Vermeer (27 mei 1889) staat: „Rechtstreeks bearbeiden doet Sadrach vele gemeenten in Banjoemas, Tegal en Pekalongan niet, al dragen velen uit de bedoelde gemeenten bij tot Sadrachs onderhoud. In enkele kerkjes is een, van bamboe vervaardigde, soort offerbus geplaatst; de inhoud daarvan gaat, op ongeregelde tijden, naar Karangdjoso. Mij zijn een paar gezinnen bekend onder Brebes (O. Tegal) gevestigd, van welke gezinnen de hoofden aanzegging erlangden (?), dat zij met 50 ct 's jaars voor Sadrach hadden bij te dragen. De bedoelde personen en Sadrach zijn elkander persoonlijk niet bekend. In die onbekendheid zoek ik voor een groot deel de onwil om die door hen genoemde „kerkbelasting" op te brengen."

ten laste der Christenen. Zo trachtte Wilhelm hun te leren, wat de kosten van de eredienst betrof, op eigen benen te staan.

De propaganda van Sadrach leverde ook in 1889 veel resultaat op, vooral in Kedoe. Daar wist Sadrach een zeer vermaarde goeroe, Sedjo Wigoeno te „verslaan", waardoor zijn aanzien steeg bij zijn volgelingen. Maar er was meer. Op een grote vergadering, een soort synode te Karangdjoso, zetten zich niet alleen Wilhelm en Vermeer, maar ook Jüngst en Kamp, beiden zendelingen der Salatigazending onder het gehoor van Sadrach en dat maakte op de Javanen een indruk, alsof de europese zendelingen bij Sadrach om onderricht kwamen. Bovendien kwam nog de gouvernementspredikant van Poerworedjo enkele uren ter vergadering, evenals de schoonzoon van Vermeer, de heer Stegerhoek.

Een derde zaak, die Sadrach verhief in de ogen zijner volgelingen, was de komst van de zendeling R. J. Horstman in Tegal [45]).

In een verslag over een algemene vergadering, voorkomend in een brief van 20 mei 1887 schreef Wilhelm: „De pekalonganse en tegalse Christenen hadden veel te klagen over de vijandschap der inlandse ambtenaren aldaar. Daarom verzochten zij, de pekalonganse en tegalse Christenen eenparig, dat hun een europese leraar mocht gezonden worden."

„S. Soerapranata was van zijn bezoekreis in het Noorden thuis gekomen. Hij ondersteunde van heler harte het verzoek der Christenen in bovengenoemde residentiën." Hoewel hij van veel verblijdends kon gewagen, bleef er toch veel over, dat anders kon zijn en dat slechts door een europese zendeling kon verholpen worden. Op zijn reis mocht hij kennelijk 's Heren liefde en trouw ondervinden.

Waarschijnlijk had Sadrach de gemeenten beloofd, haar een zendeling te geven en zagen de Javanen de vervulling van deze belofte in de komst van Horstman, te meer omdat toen Wilhelm in mei 1889 met hem de gemeenten in Pekalongan en Tegal bezocht, hij zijn reis, die goed drie weken duurde, besloot met een bezoek aan Sadrach, waar de nieuwe zendeling zelfs een nacht overbleef. Het stond voor de Javanen wel vast, dat Horstman de door Sadrach beloofde pandita was. Bij de installatie van Horstman moest een van Sadrachs helpers verklaren aan de Christenen, dat de grote goeroe wilde, dat men de onderwijzing van de nieuwe pandita volgde. Wie dit niet deed, zou niet meer als Christen worden erkend.

---

[45]) R. J. Horstman, geb. 31 december 1856 te Amsterdam. Geruime tijd in Ermelo geweest, om onder leiding van Ds Witteveen tot zendeling te worden opgeleid. In verband met de arbeid der Ermelo'se zendingsgemeente, vertrekt hij omstreeks 1882 naar Siegenland. Januari 1884 werd hij onderwijzer in het Nederlands aan het Zendingshuis te Neukirchen. Enkele maanden later werd hij ingezegend als zendeling voor de Salatiga-zending. Juni 1884 ging hij naar Indië. In Semarang gewoond in het huis van zendeling De Boer. Onder leiding van oud-zendeling Jansz legde hij zich toe op de studie van het Javaans. Hij was deze taal in 1887 in zoverre machtig, dat hij leider kon worden van een kleine gemeente in Kalitjeret. Zijn arbeid was niet ongezegend, maar Horstman ging onder vele bezwaren gebukt, vooral ook van geldelijke aard. De zending te Neukirchen betaalde nl. aan haar zendelingen geen vast salaris, maar keerde alleen uit, wat er in kas was. Reeds in 1887 wendde Horstman zich tot de NGZV met het verzoek, in haar dienst te mogen treden, maar, hoewel het aanbod zeer aanlokkelijk was, omdat deze zendeling het Javaans machtig was, duurde het tot 1890, alvorens de NGZV zijn aanbod aannam en dan nog na verkregen volledige instemming van Neukirchen. (Reis, bl. 295 vlg., waar ook bijzonderheden worden vermeld over de wijze van uitzending door de Salatiga-zending).

Sadrach zei later zelf: „Ik heb de gemeenten in Pekalongan en Tegal overgegeven aan pandita Horstman." Dat waren de zes gemeenten, die reeds in 1883 bestonden en ontstaan waren door de propaganda van Sadrach [46]). Horstman had zich wel niet officieel laten beroepen, zoals Vermeer, maar trad feitelijk even goed als deze in de organisatie van Sadrachs gemeenten. Hij liet zich formeel en officieel installeren op de classisvergaderingen in Pekalongan en Tegal door Wilhelm en twee personen uit Karangdjoso, alle drie officiële afgevaardigden van de classis Bagelen.

Sadrachs zon stond dus in 1889/1890 wel hoog aan de godsdienstige hemel in Midden Java. Maar er broeide iets tegen hem. De stemming onder de Europeanen begon te veranderen. Het hoofdbestuur in patria had vanuit Indië uitvoerige inlichtingen gekregen over de toestand der gemeenten, die niet zo rooskleurig waren als vroeger. In een brief van 27 mei 1889 vermeldt Vermeer vele bijzonderheden over Sadrach, die elders in dit artikel ter sprake komen, en hij constateert, dat Sadrach eerst heeft gestaan onder invloed van Mr. Anthing, daarna van Mevr. Philips en dat zijn leer niet altijd evangelisch is. Er hebben al ongunstige berichten over de javaanse goeroe hun weg naar Holland gevonden. Wilhelm, steeds de kampvechter voor Sadrach, neemt het weer voor hem op.

„Beschuldigt men Sadrach, dat hij het Javanisme predikt — met hoeveel vrijmoedigheid mag men van de apostel Paulus zeggen, dat hij het Hellenisme verkondigt (Hand. 17 : 22—31)" [47]).

De zendeling beantwoordt de aantijgingen van het hoofdbestuur, als zou Sadrach vreemde leringen mengen met de prediking des Woords. Hij zegt: „Dit schrijft het hoofdbestuur zeker op grond van een gezegde, uitgesproken door iemand die, of niet weet, wat hij zegt, of tot de ongeschikte personen moet behoren. Want hij, die de woorden Gods verkondigt, moet zich richten naar de bizondere aard van het volk, zich aansluiten bij hetgeen het anti-heidens heeft, d. w. z. bij de ware bestanddelen in hun godsdienst, welke duidelijk aantonen, dat het volk afkomstig is van ouders, die goddelijke openbaringen ontvingen. Voor iedere onkundige zal dusdanige prediking de schijn hebben van vreemde leringen mengen onder de verkondiging des Woords" (Brief van 20 april 1890). In de brieven van Wilhelm komt telkens hetzelfde als refrein voor: de Javanen moet het evangelie gepredikt worden door een Javaan, een Europeaan kan zelf niet uitgaan, om overal het Woord te brengen.

Dergelijke beschuldigingen, als zou Sadrach vreemde leringen prediken, waren al eerder in Holland verbreid. In „Het Mosterdzaad" [48]) van 1887 stond bv.: „dat de Javaan Sadrach meermalen een zeer verdachte houding aannam, omtrent wiens christelijke belijdenis en wandel de berichten uiteenlopen" (brief van Wilhelm 30 december 1887).

De zendeling gaat verder: „Welk belang beide berichtgevers hadden, toen zij dit op papier zetten, is mij een raadsel. Het schijnt, dat zij van bronnen gebruik gemaakt hebben. Maar welke? Ik twijfel er zeer aan, dat

---

[46]) Zie ook Reis, bl. 428 en 451/2.

[47]) Brief van Wilhelm, 20 januari 1890. Zie ook Adriaanse, bl. 220 vlg.

[48]) Uit de brief van Wilhelm van 30 december 1887 blijkt, dat de gewraakte passage stond in „Mededelingen van wege het nederlands zendelinggenootschap" deel 31, bl. 396 en in het „Mosterdzaad", orgaan van de Heidenzending der Chr. Geref. kerk, 1887, bl. 171.

zij naar de geloofwaardigheid hebben onderzoek gedaan. Ik zal mijn antwoord niet schuldig blijven, indien men mij de personen wil noemen, die de bronnen zijn, waaruit bovengenoemde berichten voortkwamen."

„De Heidenbode" (maart 1888) kiest de partij van Wilhelm, neemt stukken uit de brief van 30 december over en dan schrijft zij naar aanleiding van dit artikel: „En eindelijk heeft Sadrach Soerapranata steeds met Br. Wilhelm op goede voet gestaan. Het woordje „thans" in de noot heeft dus geen betekenis. Het was met de heer Bieger (nu in dienst van het nog niet lang geleden zo streng door hem veroordeelde nederlandse zendelinggenootschap), dat Sadrach zich niet heeft kunnen verenigen. En wie nu de berichtgever aan de redactie van het orgaan van het ned. zendelinggenootschap is, aangaande de „zeer verdachte houding van de Javaan Sadrach", kan gemakkelijk gegist worden. Het is ons echter niet de moeite waard, op dit bericht terug te komen.

Dat intussen de geachte redacteur van „Het Mosterdzaad", director Donner, de gewraakte zinsnede uit het orgaan van het nederl. zendelinggenootschap heeft overgenomen, en dat met een gewichtige uitbreiding, doet ons leed. Ook tegen een javaans voorganger neme men geen beschuldiging aan, dan onder twee of drie getuigen. Broederlijk vragen wij de geachte Director, het hoofdbestuur onzer vereniging te willen mededelen, welke, vertrouwbare, kwade geruchten omtrent Sadrach's „christelijke belijdenis en wandel" hem ter ore zijn gekomen, opdat er onderzoek kan worden gedaan. Losse geruchten van die aard doen zeer veel kwaad."

Ook onder de collega's zendelingen had Sadrach vrienden en vijanden. Een ander punt van verschil tussen hen was het punt van de besnijdenis. Wilhelm meende: de besnijdenis op Java is een nationaal javaans-islams teken geworden, is geen sacrament. Het was de javaanse adat en door zich te laten besnijden, bewees men Javaan te willen blijven. Zuidema en Vermeer echter, zagen er wel een godsdienstig element in, beriepen zich op de instelling van de besnijdenis in de Schrift en meenden, dat de Christenen hun kinderen niet mochten laten besnijden. Sadrach beschouwde de besnijdenis als een javaans en niet als godsdienstig gebruik [49]).

Zuidema schrijft in 1889 over de besnijdenis naar aanleiding van het feit, dat Tengkoe, ofschoon door Wilhelm geloopt, zich in Djocjakarta had laten besnijden [50]).

---

[49]) Zie Adriaanse, bl. 220—223.

[50]) Particuliere brief van Zuidema aan Ds Lion Cachet, 4 April 1889.

Tengkoe, zoon van kapitein Natataroena te Djocja, vroeg midden december verlof, een paar dagen naar zijn vader te mogen gaan. De volgende dag vertelde Aart Vermeer Jr, de pleegzoon van zendeling Vermeer, dat Tengkoe zou worden besneden. De laatste was van Poerworedjo naar Sadrach gegaan, had daar een nacht gelogeerd, en had daarna met een van Sadrachs evangelisten de reis naar Djocja voortgezet. Zijn vader had zich beroepen op Abrahams besnijdenis, maar had het oordeel van Aart Vermeer Jr gevraagd. Deze had gewezen op Galaten 5: „Indien gij u laat besnijden, zal Christus u geen nut doen. Nogmaals betuig ik aan ieder, die zich laat besnijden, dat hij verplicht is de gehele wet na te komen. Gij zijt los van Christus, als gij door de wet gerechtigheid verwacht; gij staat buiten de genade." Zuidema had een briefje geschreven, om te trachten de besnijdenis te verhinderen. Maar dit was niet gelukt. De kapitein had gezegd: in zijn familie was de besnijdenis slechts een adellijk teken. Paulus besneed Timotheus toch ook. Wilhelm had er zelfs aan gedacht, zichzelf te laten besnijden, om de Javaan een Javaan te zijn. Zuidema had Wilhelm per brief met de toedracht der

De zendelingen besluiten nu de zaak voor te leggen aan het hoofdbestuur. (Particuliere brief van Zuidema aan Ds. Lion Cachet, 4 april 1889).

Het hoofdbestuur verwondert er zich over, dat Wilhelm in zijn brief zwijgt over de besnijdenis van Tengkoe. Men zal naar de reden hiervan vragen (Notulen 11 maart 1889). Ds. Lion Cachet rapporteert 25 maart 1889, dat hij aan Wilhelm geschreven heeft over de besnijdenis. Dit onderwerp maakt op de vergadering van 27 Mei een punt van bespreking uit. Aan de zendelingen wordt de raad gegeven, met beslistheid de besnijdenis te bestrijden. Wilhelm was dus tegenover zijn collega's in het ongelijk gesteld. In dezelfde brief van 4 april, die ik boven citeerde, zegt Zuidema nog: „Br. W. heeft, zo ik boven zeide, nu geen bezwaar meer tegen *deze* besnijdenis. Zonder enige vermaning deswege (voor zover mij bekend), is Tengkoe de 23e maart jl. door br. W. gedoopt, *niet als kind, maar als volwassene*. Desniettegenstaande dit alles, komt het mij toch wenselijk voor, dat het jongmens *zo spoedig mogelijk* naar Holland gaat" (Dit gebeurt ook in zomer 1889).

(Slot volgt)

---

zaak in kennis gesteld, maar deze had hem verweten, dat hij niet naar Djocja was gegaan, om de besnijdenis te verhinderen. Maar Zuidema had op zijn brief aan de kapitein geen antwoord gekregen. (De brieven aan en van Wilhelm staan in de brief van 4 April aan Ds. Lion Cachet).

HET OUDE TESTAMENT IN DE PREDIKING [1])

DOOR

DR NIC. H. RIDDERBOS

Uw bestuur heeft mij verzocht tot u te spreken over „Het Oude Testament in de prediking". Ter toelichting schreef uw bestuur: „De bedoeling is niet zozeer een dogma-historische verhandeling over de verhouding O.T.—N.T., maar een behandeling van de hermeneutische vragen rondom het O.T. (allegorese, typologie, Christologisch moment, etc.)". Het is geen critiek op deze formulering van uw bestuur, wanneer ik opmerk, dat iemand alleen kan spreken over de genoemde vragen, wanneer hij principieel zijn standpunt bepaald heeft ten aanzien van de verhouding van O.T. en N.T. Vooral daarom is de behandeling van het opgegeven onderwerp *la mer à boire.*

'k Tracht in enkele hoofdlijnen te schetsen, hoe ik de verhouding van O.T. en N.T. zie. De Bijbel begint met te verhalen, dat God hemel en aarde geschapen heeft. God heeft alles geschapen, opdat zijn heerlijkheid openbaar zou worden. Het loflied der schepping wordt gestoord, doordat de mens in zonde valt. De afval van God werkt door onder de mensen. God roept dan Abraham. God belooft hem een grote nakomelingschap. God belooft ook aan zijn nakomelingen het land Kanaän te zullen geven. De bedoeling is, dat er een volk zal komen, wonende in een eigen land, dat God dient en Hem eert. Van dat volk als middelpunt uit moet dan naar alle kanten de kennis van God uitstralen, opdat ook andere volken Hem dienen en eren. Het O.T. handelt dan uitvoerig over de lotgevallen van het volk, dat uit Abraham geboren wordt. Na veel wederwaardigheden krijgt het een zelfstandig volksbestaan in Kanaän. Maar er komt niet veel van terecht, dat de heerlijkheid van Jahwe dit volksleven geheel doortrekt en ervan uitstraalt. Ook in dit volk werkt de zonde. Maar Jahwe verbreekt niet het verbond, dat Hij met dit volk heeft opgericht. Hij gaat er meer door dit volk allerlei weldaden te bewijzen. En Hij geeft de belofte van een grote toekomst. Dan zal de heerlijkheid van Jahwe onbelemmerd uitstralen. De aarde zal vol zijn van kennis van Jahwe, zoals de wateren de bodem der zee bedekken. Onder de nieuwe bedeling vinden deze beloften een aanvankelijke vervulling. De Zoon van God wordt mens. Door zijn verzoenend lijden en sterven legt Hij de grondslag van het rijk Gods op aarde. Zijn apostelen zendt Hij uit, om alle volken tot zijn discipelen te maken. Het laatste Bijbelboek toont ons in een profetisch vergezicht de voltooiing van het Godsrijk, waarbij God zal zijn alles en in allen.

't Zou me niet verwonderen, als iemand opmerkt: „Deze dingen heb ik

[1]) Hier volgt practisch ongewijzigd een lezing, die ik 3 Mei 1956 voor de Geref. Stud. Vereniging „Voetius" te Utrecht heb gehouden.

vaker gehoord. Dit zijn oude waarheden". 'k Zal dat niet betwisten. U zult toestemmen, dat ik door het trekken van deze lijnen positie gekozen heb tegen veel beschouwingen, die in het verleden en in het heden zijn gehouden. Hier zou zeer veel van te zeggen zijn. 'k Zal dat niet doen. Uw bestuur verlangde niet dogma-historische beschouwingen. Toch heb ik er wel behoefte aan de getrokken lijnen wat te concretiseren. En 'k zou dat willen doen door mijn positie te bepalen tegenover het boek van Dr A. A. van Ruler: Die Christliche Kirche und das Alte Testament, 1955. 'k Zal dat boek in het vervolg herhaaldelijk noemen. Daar zijn verschillende redenen voor. Het is nog niet zo lang geleden verschenen. Het is een belangrijk boek, vol van diep ingrijpende gedachten. En dat niet alleen. Er is ook een toon in dit boek, die mij de oren doen spitsen. 'k Kan u dat wel duidelijk maken — op een enigszins raillerende wijze, maar met een volkomen serieuze ondergrond — door het geven van één enkel citaat. Van Ruler schrijft (pag. 76): „Die Reformierten haben in ihrer Lehre von der Heiligung und A. Kuyper hat in seinem Gedanken vom Königtum Christi über alle Lebensgebiete noch am stärksten nach dieser alttestamentischen Interpretation des Evangeliums von Jesus Christus gesucht". U zult begrijpen, dat, wanneer een hoogleraar aan de V.U. een dergelijke uitspraak van een Utrechtse professor leest, hij er meer van wil weten, wat hier aan de hand is, al moet ik er dadelijk aan toevoegen, om Van Ruler recht te laten wedervaren, dat hij reeds op de volgende pagina Kuyper bestrijdt.

'k Meen te mogen aannemen, dat u hetzij door het lezen van genoemd boek, hetzij op andere wijze op de hoogte bent van de hoofdgedachten van Van Ruler, en 'k volsta dan ook met een zeer korte schets van de inhoud van dit boek.

Om te laten uitkomen, dat deze dingen voor mijn onderwerp van beslissende betekenis zijn, begin ik met dit citaat: het behoort zo te zijn, dat „die christliche Predigt nicht nur Christuspredigt, sondern auch Reichspredigt sein will" (pag. 32). „Diese Predigt ist dann mehr als Predigt nur des Evangeliums. Sie ist Bedienung des Wortes. Darum ist sie auch Predigt des Gesetzes, des Reiches und des Bildes Gottes" (pag. 33). En verder: „die Kirche ist die Leidensgestalt des Reiches" (pag. 51 e.e.). 'k Meen dit zo te mogen omschrijven: onder het O.T. had het rijk een uitwendige realisering. Het volk van God bezat een land en vormde een staat. Datzelfde kan van de kerk niet gezegd worden. Daarom is de kerk de „Leidensgestalt des Reiches". Christus brengt de fundering van het rijk door zijn offer op Golgotha. Maar er is ook een plus van het O.T. tegenover het N.T. „In dieser Hinsicht muss m. E. mit grossem Nachdruck von einem Mehrwert des Alten gegenüber dem Neuen Testament gesprochen werden. Da geht es viel positiver um die Schöpfung und das Reich, um die ersten und die letzten Dinge, das Bild und das Gesetz, die Heiligung und die Humanität, das Ethos und die Kultur, die Gesellschaft und die Ehe, die Geschichte und den Staat. Gerade um diese Dinge geht es im Alten Testament. Darum darf und kann es nicht christologisch, darf und kann es nur eschatologisch, oder anders gesagt theokratisch ausgelegt werden" (pag. 82 v.).

In het boek van Van Ruler staan veel dingen, waar ik het van harte mee eens ben. Min of meer terloops noem ik zijn pleidooi voor de grafische

inspiratie (pag. 19), waar hij trouwens later m. i. wel wat op afknibbelt (pag. 71, N. 8, 88 v.). Wel noem ik met nadruk, omdat het in het geheel van mijn betoog van beslissende betekenis is, zijn uitspraak: „Die Dimension der Geschichte ist von dominierender Bedeutung für das, was das Alte Testament unter Offenbarung versteht" (pag. 23). „Es geht um die Gemeinschaft des heiligen Gottes mit seinem auserwählten Volk" (pag. 22). En verder: „Dass hier die Rede ist von ‚einer ganzen, die Generationen übergreifenden, von einem einheitlichen Willen bestimmten Geschichte', unterscheidet das Alte Testament von seiner Umwelt" (pag. 36, N. 10).

Maar 'k moet ook critiek oefenen. 'k Tracht van die critiek een „crescendo" te maken. Misschien kan het tot verduidelijking dienen, als ik er op wijs, dat de verschillende opmerkingen, die ik maak, op één vlak liggen.

Met instemming begroet ik, dat Van Ruler afwijst Barths conceptie, dat de schepping heeft plaats gehad om ruimte te maken voor het verbond, voor het werk van Christus, voor de verzoening (pag. 63 v.). Maar reeds hier vraag ik me af, of mijn fundering van de afwijzing identiek is met die van Van Ruler.

Van Ruler schrijft: „Das Doxologische ist mehr als das Soteriologische" (pag. 45, N. 47). 'k Meen, dat het goed is en zelfs van beslissende betekenis is, dat men het zo zegt. Maar men zal daarbij toch altijd de vraag moeten voelen opkomen, in hoever het mogelijk is onderscheid te maken tussen het soteriologische en het doxologische.

Een volgend citaat, dat ik wil geven, is dit: „Protologisch und eschatologisch ist die Sünde (und dann auch die Versöhnung) ein sekundäres Problem" (pag. 83, N. 49). Als ik deze woorden lees, ben ik eerst geneigd te zeggen: het is waar. Maar later komt toch de twijfel boven. In de buurt van Van Ruler durf ik wel krasse dogmatische uitspraken doen en zo vraag ik: Moeten we het, wat de protologie betreft, niet op deze wijze zien, dat God de wereld zo geschapen heeft, dat ze na de zondeval weer verlost kon worden? En wat de eschatologie betreft, het loflied in de hemel geldt toch ook het Lam, dat staat als geslacht (Openb. 5 : 6)?

Van Ruler schrijft: „Ohne Zweifel *dreht* sich alles um Jesus Christus, weil er in seinem Opfer das Rätsel der Schuld gelöst hat. Aber daraus darf man nun nicht den falschen Schluss ziehen, dass es alles auch um Jesus Christus *geht*" (pag. 65, vgl. pag. 45). Men kan zich voor deze uitspraak beroepen, zoals Van Ruler ook doet, op Paulus' woorden: „Wanneer alles Hem onderworpen is, zal ook de Zoon zelf Zich aan Hem onderwerpen, die Hem alles onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen" (1 Cor. 15 : 28). 'k Zal dan ook niet zeggen, dat deze uitspraak onjuist is. Maar 'k vraag me wel af, hoeveel een gelovige op deze aarde met deze uitspraak beginnen kan. Voor een gelovige op deze aarde geldt niet alleen het woord: „Niemand komt tot de Vader dan door Mij" (Joh. 14 : 6), maar ook het woord van Paulus: „God heeft Hem de naam boven alle naam geschonken, opdat in de naam van Jezus zich alle knie zou buigen van hen, die in de hemel en die op de aarde en die onder de aarde zijn" (Phil. 2 : 9 v.). De gelovige leeft uit de verzoenende kracht van Christus' bloed, door de heiligende kracht van Christus' Geest en dan ook: tot Christus' eer. Het is zeker waar, dat in de eer van Christus de heerlijkheid van God openbaar moet worden. Maar in hoever is het mogelijk voor een gelovige op deze aarde tussen die twee te scheiden?

Met een — 'k stem het toe — wat plotselinge overgang noem ik als mijn *hoofdbezwaar*, dat in Van Rulers conceptie, *zeker tegen zijn bedoeling* en ook op een wijze, dat het moeilijk is de vinger erbij te leggen, in feite het theocentrische te weinig tot zijn recht komt. 'k Zie dat vooral in twee dingen naar voren komen, nl. vooreerst hierin, dat het leven op aarde te veel wordt verzelfstandigd, en vervolgens hierin, dat de plaats van de zonde wordt onderschat. 'k Voeg hier dadelijk aan toe: omdat de plaats van de zonde wordt onderschat, wordt tekort gedaan aan de betekenis van de verlossing, aan de betekenis van Christus. Daarom was de overgang, die ik zo juist maakte, ook minder plotseling dan het leek: de uitspraak „het gaat niet om Christus" is in wezen te weinig theocentrisch.

'k Tracht de twee genoemde punten nader uit te werken. Het leven op aarde wordt te veel verzelfstandigd. Van Ruler poneert herhaaldelijk, dat het O.T. nadrukkelijker dan het N.T. de cultuur en het huwelijk, de maatschappij en de staat aan de orde stelt. Nu forceert Van Ruler m. i. hier, evenals op andere punten, het onderscheid tussen het O.T. en het N.T. Niet vergeten mag worden, dat het N.T. de strijd tegen de ascese kent, dat het N.T. Christus noemt „de Here der heren en de Koning der koningen" (Openb. 17 : 14, vgl. 19 : 16). Maar het moet Van Ruler toegestemd worden, dat de dingen van deze aarde in het O.T. een zwaarder accent krijgen, dan in het N.T. En het is misschien wel de grootste verdienste van het boek van Van Ruler, dat hij telkens weer betoogt: we mogen ons daar niet van afmaken, door het toe te schrijven aan de beperktheid van het O.T., maar we moeten het op positieve wijze verwerken. Terecht haalt Van Ruler met instemming aan een uitspraak van H. Bergema: „Ebensogut wie das Neue Testament uns davor bewahrt, das Alte Testament gesetzlich zu erklären, schützt uns das Alte Testament davor, dass wir das Neue Testament auf griechische Weise idealistisch oder mystisch verstehen" (pag. 80, N. 39). Het gaat bij het verlossingswerk niet om een of ander inwendig heil voor mensenzielen. Het doel van Gods werk is pas bereikt, als zijn heerlijkheid ook in het uiterlijke leven, in huwelijk, maatschappij, staat tot openbaring komt.

Maar het gaat daarbij niet om huwelijk, maatschappij, staat, maar om de heerlijkheid van God. Het is zonder twijfel ook Van Rulers bedoeling, dat tot zijn recht te laten komen, maar voor mijn besef komt het op een of andere wijze in het geheel van zijn conceptie toch niet tot zijn recht.

'k Geef enkele citaten „Das Königtum Jesu wird erst deutlich, und zwar als das Eigentliche, um das es geht, wenn man das Evangelium von Jesus Christus vom Alten Testament her und damit als eine ganz und gar geschichtliche, d.h. dann auch, als eine ganz und gar profane und irdische Grösse versteht" (pag. 75). Over het „geschichtlich" sprak ik reeds, over het „irdisch" hoop ik nog iets te zeggen, het „profan" is m. i. zeker onjuist. „Man kann mit Recht in der Betonung der geschichtlichen Tatsächlichkeit sogar so weit gehen, dass die Kategorie der ‹Religion› nahezu wegfällt. Warum geht es im Alten Testament? Doch wahrlich um sehr konkrete, profane Dinge: Der Besitz des Landes, die Gabe der Nachkommenschaft, Vermehrung des Volkes, ein ‹ewiges› Königtum, eine Gesellschaft auf der Grundlage der Gerechtigkeit und der Liebe" (pag. 23). M. i. valt in het O. T. niet één ogenblik de categorie van de „religie" weg. Van Ruler noemt hier naast elkaar verschillende dingen, waarom het in het O.T. zou gaan. En ook elders (zie bv. pag. 42 v.) wijst

hij er op, dat het O.T. niet een eenheid, maar een veelheid van beloften heeft. Toch wel met instemming citeert hij Zimmerli, die als fundamentele beloften noemt: „1. Landbesitz. 2. Nachkommenschaft. 3. die weltweite Gegengeschichte des Segens gegen die weltweite Fluchgeschichte, die Gen. 3—11 berichten. 4. Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein" (pag. 42, N. 33). M. i. kan men deze beloften niet zo naast elkaar plaatsen. Waarom wordt Abraham geroepen? Het antwoord mag toch zeker niet luiden: opdat uit Abraham een groot volk zou geboren worden, opdat dat volk Kanaän zou beërven, opdat de Israëlieten zouden zitten elk onder zijn wijnstok en elk onder zijn vijgeboom. Abraham wordt geroepen, opdat er weer een gemeenschap zal zijn, die Jahwe's naam uitroept, die Hem dient en eert. Aan dat doel zijn de grote nakomelingschap en het beërven van het land ondergeschikt. En zeker, dan moet de heerlijkheid van de dienst van Jahwe openbaar worden ook in een talrijke kinderschaar, een rijke oogst, het zitten onder de wijnstok en de vijgeboom, in het leven van maatschappij en staat. 'k Herhaal, dat dat alles niet mag gebagatelliseerd worden, maar het mag niet anders gezien worden dan als intermediair van de heerlijkheid van Jahwe. Als we het zo zien, zullen we de beloften niet atomistisch naast elkaar zetten, zullen we niet zo gemakkelijk van „profan" spreken, zullen we niet zeggen, dat „die Kategorie der ‹Religion› nahezu wegfällt".

Om dezelfde reden heb ik er bezwaar tegen de kerk „die Leidensgestalt des Reiches" te noemen. Als ik het goed begrijp, fungeert deze uitdrukking bij Van Ruler om aan te duiden, dat de nieuwe bedeling een *minus* heeft tegenover de oude bedeling, in zover als nu het volk van God zich minder duidelijk in de uiterlijke dingen openbaart. Ook hier vraag ik: is dit theocentrisch genoeg gedacht? Het gaat toch niet om de uiterlijke dingen? Wanneer we de heerlijkheid van God als maatstaf nemen, zullen we toch moeten zeggen: er staat zoveel tegenover. De verzoening is nu aangebracht. Het heil is niet meer aan één volk gebonden, maar het gaat uit tot alle volken. Wanneer we niet de uiterlijke dingen, maar de heerlijkheid van God als maatstaf nemen, zullen we toch moeten zeggen: de kerk is een heerlijker openbaring van het rijk, dan het volk Israël ooit was.

Als tweede punt, waarin het te weinig tot zijn recht komen van het theocentrische naar voren treedt, noemde ik de onderschatting van de plaats van de zonde. Van Ruler schrijft (pag. 27): „Steht im Alten Testament der Sündenfall wirklich so bestimmend im Hintergrund? Der lebendige Gott geht doch immer aufs neue davon aus, dass Israel und der Mensch imstande und bereit sind zu dem, wozu Er ruft". En elders (pag. 83): „Da bleibt ein tiefes Vertrauen in die Güte der Welt, in die Brauchbarkeit des Menschen, und in die Möglichkeit, die Erde zu heiligen".

Van Ruler kan zich voor deze zienswijze op vele Oudtestamentici beroepen. Om een voorbeeld te noemen, ook Th. C. Vriezen doet in zijn „Hoofdlijnen der Theologie van het O.T." soortgelijke uitspraken, merkwaardig genoeg in een zelfde samenhang, zij het duidelijk met een andere waardering. Vriezen schrijft bv.: „Het is waar, dat bij de oudtestamentische waardering der wereld als schepping Gods het natuurlijke en het geestelijke leven vaak te nauw aaneengekoppeld waren. Dit komt echter niet door de religieuze opvatting van de schepping als zodanig (welke in de christelijke theologie meer ingang moge vinden!), maar door het feit, dat in het O.T.

als geheel de breuk, die ten gevolge van de zonde door de schepping loopt, niet steeds voldoende is beseft. Het O.T. mist als beheersend moment de leer der zondeval". Vriezen spreekt dan verder over het „te atomistische van de Oudtestamentische zondeleer" (a. w., tweede druk, pag. 322, vgl. ook pag. 222 vv.).

Ik kan hier niet op ingaan. Maar 'k moet toch uitspreken, dat ik deze zienswijze niet kan delen. 'k Wijs alleen hierop: de plaats, waarop het verhaal van de zondeval staat in het O.T., zoals ons dat is overgeleverd — en hier moet ik toch nog even herinneren aan Van Rulers pleidooi voor de grafische inspiratie — is toch wel zeer opmerkelijk. Tegenover Van Ruler, Vriezen e.a. wil ik me niet beroepen op Jes. 65 : 17 en 66 : 22, waar gesproken wordt van de schepping van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, en waar dus verondersteld wordt een zo radicale verdorvenheid van alles, dat alleen herschepping uitkomst kan bieden. Men zou kunnen tegenwerpen, dat dergelijke uitspraken geïsoleerd staan. Wel wil ik nog noemen een plaats als Jes. 11 : 6: „Dan zal de wolf bij het schaap verkeren en de panter zich nederleggen bij het bokje". Deze auteur heeft er toch blijkbaar wel degelijk weet van, dat thans de vloek heel de schepping doortrokken heeft.

De zonde heeft in het O.T. wel degelijk een centrale plaats. En de worsteling, die het O.T. beschrijft, heeft wel degelijk tot inzet, dat er een volk zal komen, dat Jahwe dient met een ongedeeld hart. In verband daarmee kan ik er niet mee meegaan, als Van Ruler schrijft (pag. 82), dat het O.T. niet christologisch mag of kan uitgelegd worden, maar slechts eschatologisch — let op de tegenstelling —, en heb ik minder bezwaar dan hij tegen een soteriologische opvatting (pag. 26 e. e.). Het hangt er maar van af, wat men onder „soteriologisch" verstaat. 'k Krijg de indruk, dat Van Ruler daarbij denkt aan de redding van de enkele mens. Zo opgevat, is „soteriologisch" zeker niet een adaequate aanduiding van de inhoud van het O.T. Maar denkt men bij „soteriologisch" hieraan, dat heel de wereld en heel het leven in al hun verhoudingen en verbanden van de zonde zijn doortrokken en door Gods genade worden verlost, laat men — wat dan mogelijk is — aan „soteriologisch" zijn doxologisch aspect, dan kan men de inhoud van het O.T. wel „soteriologisch" noemen.

In dit verband nog één kleine opmerking. Voorzover het N.T. minder accent legt op het leven op aarde dan het O.T., hangt dat toch ook wel hiermee samen, dat in het N.T. duidelijker dan in het O.T. wordt geopenbaard, dat slechts in de nieuwe αἰών het heil tenvolle zal worden gerealiseerd: in zover heeft het accent, dat het O.T. legt op de aardse goederen, toch ook slechts een beperkte waarde. 'k Gebruikte een comparatief: „duidelijker". Ook het O.T. weet ervan, dat pas na een radicale ommekeer het volle heil zal komen; 'k verwijs nog eens naar Jes. 11. Daarom kan het misverstand wekken, als gezegd wordt, dat het O.T. ons opwekt het evangelie van Jezus Christus „ganz und gar als eine irdische Grösse" te verstaan.

De inleiding was onbehoorlijk lang. 'k Hoop, dat het tot u allen is doorgedrongen, dat met deze inleiding het beslissende is gezegd, en ook dat een soortgelijke inleiding noodzakelijk was.

'k Wend me nu meer rechtstreeks tot mijn onderwerp. 't Is niet mijn bedoeling afzonderlijk te gaan handelen over de vraag, wat prediking is, wat in

de prediking gebeurt, behoort te gebeuren. De uitspraak, dat de prediking „bediening van het Woord"[2]) is, lijkt me goed reformatorisch, maar bij niemand kan de gedachte opkomen, dat met deze uitspraak alle vragen, die hier rijzen, beantwoord zijn. Dit ene zij hier nog uitgesproken: het is God zelf, die door de Schrift tot de mens komt met zijn belofte van heil en zijn eis van geloof en bekering.

„Het Oude Testament in de prediking": na de beschouwingen, die gehouden zijn, zal het mogelijk zijn de lijnen, die ik in het begin getrokken heb, enigszins te concretiseren. Ondanks het boven opgemerkte zal het toch beter zijn te zeggen, dat het O.T. in de prediking trinitarisch moet worden opgevat, dan van een soteriologische opvatting te spreken. Terecht schrijft W. Eichrodt (Theologie des Alten Testaments, I, 1933, pag. 1): „Es ist der Einbruch und die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes in dieser Welt, die die beiden, äusserlich so verschiedenen Welten des Alten und des Neuen Testaments unlösbar zusammenschliesst, weil sie ruht auf dem Tun des einen Gottes, der in Verheissung und Forderung, in Evangelium und Gesetz ein und dasselbe grosse Ziel verfolgt, den Bau seines Reiches". Die koninklijke heerschappij van God wordt bedreigd door de zonde, en zowel in het O.T. als in het N.T. wordt beschreven de worsteling tegen de zonde, opdat het loflied op Gods heerlijkheid weer zonder wanklank zal opstijgen.

We kunnen het zo zeggen, mits het niet anthropocentrisch, maar theocentrisch bedoeld is: ook in het O.T. gaat het telkens om de strijd van zonde en genade. De prediking zal er op moeten wijzen, dat de genade, die in het O.T. zich openbaart, bij Nieuwtestamentisch licht gezien, de genade van Jezus Christus is. Wij staan in dezelfde geschiedenis van de komst van Gods rijk als de gelovigen van het O.T. Wij hebben met dezelfde God van doen. Daarom kan Gods werk aan hen ons tot troost en vermaning zijn.

Van velerlei zijde wordt de aandacht gevestigd op de centrale plaats, die het verbond in het O.T. heeft. Niet zonder reden wordt gezegd, dat we andere Oudtestamentische kern-woorden als חסד צדקה e.a. alleen goed kunnen verstaan, wanneer we het verbond op de achtergrond zien staan. Van het verbond is Christus Middelaar en Hoofd. In Hem heeft het zijn bestand. De prediking zal er op moeten wijzen, dat ten diepste de gelovigen van het O.T. zich alleen in Christus „rechtvaardigen" konden noemen.

Christus is de Koning van zijn volk; dat volk vormt het lichaam van Hem, hun Hoofd. Daar is de *unio mystica* tussen Christus en de zijnen. Die was er ook reeds onder het O.T. Daarom moet gezegd worden, dat in de strijd en de overwinning, de nood en de uitredding van 's Heren volk onder de oude bedeling Christus betrokken was. „In al hun benauwdheid was ook Hij benauwd, en de Engel zijns aangezichts heeft hen gered" (Jes. 63 : 9). Zo valt het ook te verklaren, dat van zovele uitspraken uit het O.T., niet het minst uit de Psalmen, door het N.T. gezegd wordt, dat ze in Christus zijn vervuld.

Ook de prediking over het O.T. zal over deze dingen vrij uit mogen en moeten spreken. Maar daarbij zal het onderscheid tussen O.T. en N.T. niet mogen worden verdoezeld. 'k Stem toe, dat met de voorstelling „voortgaande openbaring" wel eens te gemakkelijk is geopereerd, maar dat mag ons er niet toe brengen deze voorstelling te laten vallen. Onder het N.T. is de open-

[2]) Zie bv. K. Dijk, *De dienst der prediking*, 1955, pag. 79.

baring van Gods liefde en 'k voeg er met nadruk aan toe: ook de openbaring van Gods toorn voller dan onder het O.T.

De prediking mag niet verdoezelen, dat onder de oude bedeling het Woord nog niet vlees geworden was. Om dit te noemen: we kunnen niet in bijzonderheden vaststellen, welke de Messias-verwachting van de Oudtestamentische vromen was, en we moeten ook niet die indruk wekken. Dat is het voornaamste ook niet. Het voornaamste is, dat Israëls godsdienst — 'k gebruik dan dit woord niet in de empirische, maar in normatieve zin — voluit theocentrisch is. Daarmee is onlosmakelijk verbonden, dat Israëls godsdienst niet een wetsreligie, maar een genade-religie is. Of een preek over een Oudtestamentische tekst christologisch is, wordt niet bepaald door het aantal malen, dat de naam „Christus" er in voorkomt. 'k Kan me voorstellen, dat een preek over een Oudtestamentische tekst Christologisch is, hoewel de naam „Christus" er niet in voorkomt, al zal ik niemand aanraden het op die wijze te doen. Maar het beslissende is, of de preek handelt over zonde en genade, of de preek laat zien, dat alleen door de overmacht van Gods genade de komst van het koninkrijk Gods voortgang heeft.

Dat is m. i. de hoofdzaak. En dan kan dat uiteraard op allerlei wijzen uitgewerkt worden. Een preek over een Oudtestamentische tekst kan in het volle licht stellen, dat God Israël ondanks zijn zonde en afval niet verstoot, omdat Hij aan dit zondige volk van te voren toerekent de verdienste van Jezus Christus. Alle nadruk kan er op gelegd worden, dat God Israël in stand houdt, omdat uit dit volk de Messias moet geboren worden. De aandacht kan er op geconcentreerd worden, dat ook Israëls voorgangers, de ambtsdragers, de groten in het koninkrijk Gods struikelen en vallen, en dat zo het O.T. roept om de grote Ambtsdrager, Jezus Christus. En zo zou er veel meer te noemen zijn. Maar telkens weer moet blijken, dat in de prediker vlees en bloed geworden is Paulus' woord: „Want ik had niet besloten iets te weten onder u, dan Jezus Christus en die gekruisigd" (1 Cor. 2 : 2).

'k Tracht het gezegde nog wat nader uit te werken door te spreken over typologie en allegorese, over exemplarische en heilshistorische prediking.

Het is niet eenvoudig het onderscheid tussen typologische en allegorische exegese aan te geven. Veel geciteerd is de uitspraak van L. Goppelt, Typos, 1939, pag. 18 v.: „Gegenstand typologischer Deutung können nur geschichtliche Fakta, d. h. Personen, Handlungen, Ereignisse und Einrichtungen sein, Worte und Darstellungen nur insofern, als sie von solchen handeln. Eine typologische Deutung dieser Objekte liegt vor, wenn sie als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen, d. h. 'Typen' kommender, und zwar vollkommener und grösserer Fakta aufgefasst werden". Zoals Goppelt zelf doet uitkomen (pag. 19 vv.), roept deze omschrijving wel enkele vragen op. De vraag lijkt me niet het moeilijkst, of het bepaald moet gaan om „vollkommenere und grössere Fakta". Wij staan in dezelfde geschiedenis van de komst van Gods rijk, als de Oudtestamentische gelovigen. Maar we staan in een andere fase van die geschiedenis. De genade is overvloediger geworden. En daarom valt er altijd van een „Steigerung" te spreken tussen de toenmalige situatie en de huidige situatie. Ingewikkelder is de vraag, of het altijd moet gaan om een „von Gott gesetzte" „Entsprechung". 'k Zou het zo willen zeggen: omdat wij staan in dezelfde geschiedenis, als de Oudtestamentische gelovigen, ligt het in de aard der zaak, dat er telkens overeen-

stemmingen te constateren zijn tussen hun geschiedenis en onze geschiedenis. Soms treedt die overeenstemming bijzonder naar voren. 't Lijkt mij volkomen legitiem een parallel te trekken tussen Israëls bevrijding uit Egypte door Gods machtige daden en de verlossing van Gods volk uit het diensthuis der zonde door Christus. In een dergelijk geval heb ik er geen bezwaar tegen bepaald van een „von Gott gesetzte Entsprechung" te spreken. Soms heeft God het zo geleid, dat er tot in details een overeenstemming is tussen een vroegere en een latere situatie. Dat laatste komt speciaal voor ten aanzien van het leven van Christus.

In hoeverre kan en moet het O.T. typologisch op Christus worden toegepast? 'k Zou hier dezelfde drieërlei „graad" van typologie willen te berde brengen, als die ik zo even heb aangeduid. Als Hoofd van het lichaam was Christus betrokken in al het lijden, strijden en overwinnen van zijn volk. Dat alles vindt in Christus' strijd en zegepraal zijn vervulling. In zoverre valt er te spreken van een „Entsprechung" tussen Israëls geschiedenis en Christus' geschiedenis. Soms springt dat verband, die parallel, die „Entsprechung" in het bijzonder naar voren. 't Is, meen ik, Bijbels de vernedering en verhoging van David, de gezalfde door Jahwe, een type te noemen van Christus' vernedering en verhoging. Een enkele maal gaat de overeenkomst tot in details op. 'k Denk aan de wijze, waarop Ps. 22 in Christus' leven vervuld is; 'k denk hieraan, dat evenals Israël het kind Jezus uit Egypte geroepen is (vgl. Hosea 11 : 1, Matth. 2 : 15); en er zouden enkele gevallen meer te noemen zijn. In deze gevallen moet zeker gesproken worden van „eine von Gott gesetzte Entsprechung", en kan men van typologie in engere zin spreken.

Bij het aanwijzen van deze overeenstemming tot in details zal men grote voorzichtigheid in acht moeten nemen. Als men typologie in deze zin toepast, zal men zich moeten houden aan de reformatorische stelregel: slechts dat is type, wat God zelf als zodanig heeft aangewezen (zie Van Ruler, pag. 66). Wanneer een dergelijke bepaalde goddelijke aanwijzing ontbreekt, geldt de uitspraak van G. von Rad, Evangelische Theologie, XII, pag. 31 v.: „Die typologische Deutung hat es nur mit dem Zeugnis von dem göttlichen Geschehen zu tun und nicht mit der Entsprechung geschichtlicher, kulturgeschichtlicher oder archäologischer Einzelheiten, die dem A. und N.T. gemeinsam sind. Sie hat sich an das intendierte Kerygma zu halten und nicht an erzählerische Einzelheiten, mit deren Hilfe das Kerygma erst aufgerichtet wird . . . Die typologische Deutung hält sich sowohl im A. wie im N.T. nicht an geschichtliche oder biographische Details, sondern an die Credenda". Wanneer de typologie zich niet houdt aan deze grens, wordt ze allegorese.

Het woord „allegoriseren" is en wordt in verschillende zin gebruikt. Goppelt schrijft: „Gegenstand der allegorischen Auslegung sind nicht die Fakta oder auch der Wortsinn einer Darstellung als ganzer, sondern ihre Begriffe und Wendungen. Sie sucht in ihnen, sie als Metaphern auffassend, 'neben dem buchstäblichen Sinn des Textes oder bisweilen auch unter völligem Ausschluss desselben eine andere, hiervon verschiedene und vermeintlich tiefere Bedeutung'". En in het huidige theologische spraakgebruik wordt de term „allegoriseren" wel meestal in een dergelijke zin gebruikt. Van Ruler, pag. 53—58, geeft een goede bestrijding van het aldus opgevatte allegoriseren. Hij noemt eerst de willekeur, die bij het allegoriseren hoogtij viert. En voorts schrijft hij o.m.: „Die Geschichte Israels ist dann nicht wirklich mehr die Geschichte

Gottes mit seinem Volk, ist dann nicht mehr Offenbarung im vollen Sinn der Gegenwart Gottes".

Op dit laatste moge ik nog iets nader ingaan. G. C. van Niftrik heeft in een artikel: „De verborgen zin der Schrift", verschenen in de bundel: „Schrift en Kerk", 1953, pag. 41—60, het pleit gevoerd voor een bepaald soort allegoriseren. Het wordt niet geheel duidelijk, wat Van Niftrik met „allegorese" bedoelt. Eén draad van zijn betoog moge ik een ogenblik nader bekijken. Hij spreekt over „de vrijzinnige èn rechtzinnige afgoderij met de historiciteit" (pag. 58). We moeten niet willen doordringen tot het historische, dat achter de teksten ligt, maar met grote liefde de teksten, zoals ze daar liggen, exegetiseren (pag. 49 e. e.). Moeten niet zowel Van Ruler als schrijver dezes zich dit aantrekken? Boven is met instemming verwezen naar Van Rulers pleidooi voor een grafische inspiratie-opvatting. Is het dan nog wel geoorloofd aan de allegorese te verwijten, dat daarbij het historische van de openbaring vervluchtigt? Het bezwaar is m. i. minder gewichtig, dan het een ogenblik lijken kan. Inderdaad, het is onze taak met grote liefde de teksten, zoals ze daar staan, te exegetiseren; we kunnen niet achter de teksten terug gaan. Maar juist de teksten betuigen ons, dat de openbaring in de geschiedenis plaats heeft, dat — om met Van Ruler te spreken — „die Dimension der Geschichte von dominierender Bedeutung ist für das, was das A.T. unter Offenbarung versteht".

'k Hoop op het allegoriseren nog terug te komen, maar moge nu eerst iets zeggen over het dilemma „heilshistorische" of „exemplarische" prediking. Een vijftien à twintig jaar geleden is over dit dilemma in de kring van de Gereformeerde Kerken een vrij heftige strijd gevoerd. In deze polemiek, die vooral betrekking had op de prediking over de historische teksten uit het O.T., hebben veel misverstanden meegespeeld. Het hele dilemma is wel onjuist. Maar nu we er achter staan, kan m. i. toch wel gezegd worden, dat deze strijd zuiverend heeft gewerkt en dat er belangrijke dingen naar voren zijn gekomen. Wat de voorvechters van de heilshistorische methode bewoog, is misschien het beste onder woorden gebracht door B. Holwerda („De Heilshistorie in de prediking", in: „Begonnen hebbende van Mozes . . .", 1953, pag. 79—113; ook verschenen in „Gereformeerd Theologisch Tijdschrift", XLIII, pag. 349 vv., 381 vv.). Holwerda voert er het pleit voor, dat men de heilshistorie haar dogmafunderende functie laat behouden en niet illustratief behandelt, dat men deze geschiedenis behandelt in haar organisch verband en niet fragmentarisch belicht, dat men bij de verklaring van elke stof niet atomistisch maar synthetisch te werk gaat (pag. 94). Ook moge nog aangehaald worden zijn waarschuwing tegen een forcerende parallelisering, een vervluchtigende parallelisering, een onzuivere parallelisering, een nivellerende parallelisering.

'k Meen, dat deze dingen van belang zijn. We zullen tussen onderscheiden fasen in de geschiedenis van het koninkrijk niet een historisch =-teken plaatsen. We zullen ons wachten voor een op goedkope wijze parallellen trekken, zowel tussen de Oudtestamentische vromen en Christus, als tussen de Oudtestamentische vromen en ons. Het gevaar is zeker niet denkbeeldig, dat we over historische teksten uit het O.T. in wezen moralistische preken houden, doordat we de deugden en ondeugden, de karakter-fouten of de karakter-adel van de betrokken personen breed uit meten. We zullen hier-

voor bewaard blijven, als we letten op het theocentrische karakter van het O.T., en ons afvragen, in hoeverre we kunnen ontdekken, welke plaats de personen hebben in de geschiedenis van Gods rijk.

Alles valt hier niet onder één noemer te brengen. Holwerda schrijft ergens (pag. 104): „Vooral is het ook nodig, erop te letten of bedoelde mensen handelen in *ambtelijke kwaliteit*. Als ik eenmaal de ambtstrouw of -ontrouw heb ontdekt, ben ik al een heel eind". M. i. is dit een waardevolle opmerking.

'k Tracht nog een ander aspect aan te duiden en doe dat door het geven van een voorbeeld. M. i. is het onvoldoende gemotiveerd om, zoals dat wel geschiedt, in de onwaardige Ruth een type van Christus' bruid te zien, maar is het wel geoorloofd Boaz een type van Christus te noemen, omdat Boaz, evenals dat van Christus wordt geprofeteerd, het „recht" der armen, der verdrukten gelden doet. En daarbij zullen we er alle nadruk op moeten laten vallen, dat Boaz zo handelt, niet omdat hij zulke edele karaktereigenschappen heeft, maar omdat hij zijn leven laat bepalen door de Tora. De Tora moet dienen om uit Israël een passend rijksgebied voor de komende Messias te vormen. In het gemeenschapsleven van Israël, zoals dat door de Tora werd gevormd, wierp Christus zijn schaduwen vooruit.

Zoals gezegd, kom ik nog terug op het allegoriseren. 'k Heb de indruk, dat het allegoriseren in theorie wel veel bestreden wordt, maar in de practijk nog wel degelijk wordt toegepast. 'k Denk hier bv. aan de het vorige jaar uitgekomen bundel „Postille uit het Oude Testament" van S. P. de Roos. Van deze bundel is veel goeds te zeggen. Toch heb ik ook nogal bezwaren. Er zijn verschillende schetsen in over de geschiedenis van Jozef. Daarin wordt m. i. — 't gaat mij niet om de term — geallegoriseerd.

Het is zeker nodig de geschiedenis van Jozef Christologisch te verstaan. Een centrale plaats in deze geschiedenis hebben Jozefs woorden tegen zijn broeders: „Gij hebt wel kwaad tegen mij gedacht, maar God heeft dat ten goede gedacht" (Gen. 50 : 20). We hebben er wel op te letten: hier wordt niet uiting gegeven aan een algemeen, onbepaald voorzienigheidsgeloof; hier wordt gesproken van Gods voorzienigheid over het volk, dat drager is van de Messiaanse belofte; de voorzienigheid is Christologisch bepaald. In één schets van De Roos wordt dit op goede wijze uitgewerkt (pag. 102 v.).

Maar nu verder. Is Jozef type van Christus? Op deze vraag is niet met één woord te antwoorden, omdat het niet met één woord te zeggen is, wat „type" is. Omdat het N.T. Jozef nergens als type van Christus tekent, zullen we er goed aan doen met een typologische verklaring van Jozefs geschiedenis zeer behoedzaam te werk te gaan. Toch kan wel gezegd worden, dat in deze geschiedenis klinkt het thema van het lijden en het verhoogd worden van de rechtvaardige, en dat dat lijden en verhoogd worden in Christus zijn vervulling vindt. Ook ligt in het vorige feitelijk reeds opgesloten, dat Jozef in dit opzicht wel type van Christus kan genoemd worden, dat hij 's Heren volk voor de ondergang bewaart. Op een enkel punt kan dat ook wel nader worden uitgewerkt. Jozefs gebeente bleef in Egypte als een onderpand van Israëls bevrijding uit Egypte, van Israëls beërving van Kanaän. En dan mag m. i. gezegd worden: voor de Nieuwtestamentische gemeente is het onderpand der verlossing niet een gesloten doodkist, maar het ledige graf in de hof van Jozef van Arimathea, dit, dat onze grote Voorloper reeds Kanaän is binnengegaan.

Maar het is nodig de grenzen wel in het oog te houden. In de genoemde bundel van De Roos worden m. i. de grenzen voortdurend overschreden. Toen Jacob hoorde, dat Jozef nog leefde, bleef zijn hart er koud onder; zo blijft ons hart vaak koud voor het Evangelie; enz. (pag. 66 v.). Er is een uitgewerkte parallel tussen het lot van de bakker, die toch immers het brood bakt, en de schenker, die toch immers de wijn schenkt, en de geschiedenis van Christus (pag. 98 v.). De Egyptenaren moesten naar Jozef, de vreemdeling, gaan om in leven te blijven. Viert zo Avondmaal, gaat naar Jezus, de door God gezonden vreemdeling (pag. 100 v.). Jozef zei tot zijn broeders, dat hij hen zonder Benjamin als verspieders beschouwde, als onbetrouwbare leugenaars. Zo wil God het geheel. De zending is onmisbaar in het leven der kerk. Zonder zending zijn we maar verspieders, insluipers en bedriegers, die niet menen wat we zeggen (pag. 104 v.). Zo wordt er soms — niet met zoveel woorden door De Roos (zie echter pag. 107) — een parallel getrokken tussen Jozef, die het huis van zijn vader verliet om onderzoek te doen naar de welstand van zijn broeders, en Jezus, die ook het Vaderhuis verliet, om niet alleen naar de welstand van zijn broeders te vragen, maar die welstand te bewerken. Bij dit alles worden de grenzen overschreden. Dit alles is, als u het een naam wilt geven, allegorie.

'k Heb met opzet vrij uitvoerig over de geschiedenis van Jozef gesproken, omdat het m. i. daarbij wel zeer duidelijk wordt, dat de grenzen niet altijd gemakkelijk te trekken zijn. Maar mijn laatste woord mag toch niet zijn een wijzen op moeilijkheden. Het preken over het O.T. stelt voor moeilijkheden, wordt bedreigd door gevaren. Maar we moeten die moeilijkheden en gevaren toch ook niet overschatten. Als we maar eenmaal goed hebben gezien, dat het in het O.T. gaat om de komst van Gods rijk, om de worsteling van zonde en genade, hebben we het voornaamste gegrepen. Dan zal het preken over het O.T. niet in de eerste plaats een probleem voor ons zijn, waarover we hebben te theologiseren, maar zal het ons een behoefte zijn, als we hebben te preken, het O.T. daarbij niet te verwaarlozen, en zal het ons een vreugde zijn ook dat deel van Gods Woord aan de gemeente te bedienen.

BOEKBEOORDELING

Dr J. W. Bruins, *Rassenkruising bij de mens.* (Deventer, 1955).

Dit boekje (51 blz.) is een bundeling van een reeks artikelen, die verschenen waren in „Bouwen en Bewaren". Achter het verschijnen van deze studie ligt een brief, waarin gewezen wordt op het feit dat in Nederland het verschijnsel van rassenkruising, door de aanwezigheid van talrijke Indo-Europeanen, Ambonezen en anderen, zich steeds meer begint voor te doen, zodat principiële bezinning zeker noodzakelijk is. De schrijver van deze brochure geeft een rustig en eerlijk betoog, waarin hij allerlei misvattingen afwijst en zakelijk, verstandig, de kernvragen bespreekt. In een slotbeschouwing komt hij op de vraag wat de Bijbel ervan zegt. Dit vind ik niet het sterkste gedeelte van zijn betoog. Hij wijst er wel op, dat in Israël het nooit eigenlijk ging om het gevaar van bloedvermenging als zodanig, maar om het gevaar van de afgoderij. Niettemin haalt hij dan een reeks van teksten aan, alsof het daar toch ook wel een beetje gaat om bloedvermenging op zichzelf. Dit vind ik daarom enigszins jammer, omdat een duidelijke conclusie aan het einde van dit gedeelte ontbreekt. Wel volgen dan enkele slotbeschouwingen, waarin er op gewezen wordt, dat een vermenging van rassen niet juist is, omdat zij een nivellering betekent van de verschillende aspecten van het geschapene. Over dit punt, dat niet duidelijk voortvloeit uit de Bijbelse gegevens, had ik de schrijver graag uitvoeriger gehoord, omdat daar de kern van de vraag ligt. Het gaat dan dus om een huwelijk van twee mensen van verschillend ras, die beide Christen zijn, ook op eenzelfde niveau staan wat kennis, beschaving enz. betreft. Is zulk een huwelijk niet juist? Het is jammer dat de kortheid van de artikelen het niet mogelijk gemaakt heeft, deze dingen nog dieper aan te vatten.

J. H. B.

Zij gingen vooraan. Levensbeschrijvingen van baanbreeksters uit de zendingswereld en het leven der jonge Kerken. Ten Have N.V., Amsterdam. 1955.

Op een uiterst sympathieke, hier en daar aangrijpende wijze wordt in deze korte schetsen iets verteld over het leven van onderscheiden vrouwen die op het zendingsveld gearbeid hebben. Hieruit is een mooi en bemoedigend boek gegroeid. Sommige van deze levensbeschrijvingen zijn naar mijn smaak iets te kort, zodat ze te sterk het karakter dragen van opsomming van gebeurtenissen. Al lezende kan men zich dikwijls alleen maar verbazen over de moed, de arbeidskracht, de bereidheid tot het offer, die, onder uiterst moeilijke omstandigheden, door deze vrouwen zijn betoond.

J. H. B.

Friso Melzer, *Christus und die Indischen Erlösungswege.* Tübingen.

In dit boek worden niet de verschillende verlossings-wegen, die in India betreden zijn, stuk voor stuk uitvoerig beschreven, maar wordt wel telkens de vraag gesteld: hoe ziet men in India Jezus in verband met die verlossingswegen? Denkt men Hem zich geheel in overeenstemming met het Indische wereldbeeld als een avatara, een nederdaling Gods, of gevoelt men het geheel afzonderlijke en enige in Hem? De schrijver gaat dan na de termen die in de Bijbelvertalingen in India gebruikt zijn en de gang van het Christelijk spraakgebruik. In het tweede deel van zijn werk spreekt hij over de Nachfolge Christi in Indien. Daar behandelt hij onder meer de uiterst belangwekkende vraag of er in India ook jongeren van Jezus rondlopen, die zich om welke reden ook buiten de Kerk houden en ook niet zich dopen laten. Interessant is ook het hoofdstuk dat hij wijdt aan de Bijbel en aan de manier waarop die Bijbel wordt begrepen en ingepast in het eigen leven.

J. H. B.

Rudolf van Reest, *Het loon der genade* (Een sociale roman uit het begin dezer eeuw). Bosch en Keuning N.V., Baarn.

Dit verhaal boeit wel en geeft een goede kijk op de opkomst van het socialisme en op figuren als Troelstra en Talma. De personen worden zó getekend, dat zij voor ons leven. Gods verbondsgenade is de lijn, die, door alle duisternis en strijd heen, overwint.

Het boek is smakelijk uitgegeven en geeft Christelijke lectuur van de goede soort.

W. H. GISPEN

Bijbels Dagboekje (bewerkt naar de leesrooster „een jaar met de Bijbel" opgesteld door het Nederlands Bijbelgenootschap), Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1955.

Dit dagboekje verschilt hierin van de meeste dergelijke uitgaven, dat de meditaties niet gedateerd zijn, zodat men, naar een bijgevoegde circulaire zegt, op elk willekeurig moment met deze bundel kan aanvangen. De te lezen gedeelten op de hoogtijdagen van het kerkelijk jaar zijn achterin het boekje aangegeven, terwijl enige naslagregisters op teksten en psalm- en gezangverzen deze bundel completeren.

Men zal van ons wel willen aannemen, dat wij niet al de stukjes gelezen hebben. Die, welke wij wel gelezen hebben, waren eenvoudige overdenkingen. Het zou gemakkelijk zijn, critiek te oefenen. Exegetisch leken zij mij niet sterk. Ik noem b.v. nummer 148, waarin aan Mozes en Aäron m. i. ten onrechte een onhandige manier van optreden wordt verweten. Ook kan het gebruik van „Heer", zonder te laten uitkomen, dat hier de HERE, Jahwe, de Verbondsgod, wordt bedoeld, mij niet bevredigen.

Het is jammer, dat de omslag niet steviger is vastgemaakt.

W. H. GISPEN

S. P. de Roos, *Postille uit het Oude Testament*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk.

Terecht maakt de schrijver in zijn Inleiding de opmerking: „Postilles zijn niet bepaald een zeldzaamheid in de wereld van het Nederlandse boek". Toch heeft de schrijver het gewaagd, een aan de vele toe te voegen, daar hij overtuigd is, dat de vraag groter is dan het aanbod. Vooral op het terrein van het Oude Testament. De schetsen zijn voor het grootste deel meer een aanloop tot de preek dan samenvattingen er van.

Deze postille bevat veel origineels en goeds. Toch ben ik blij, dat de schrijver zelf ze typeert als een aanloop tot de preek.

De predikant zal zelf de tekst, die hij kiest, moeten vertalen en bestuderen, de commentaren raadplegen. Daarvoor heeft hij gestudeerd en is hij een wetenschappelijk mens. En dan kan deze Postille hem daarnaast goede diensten bewijzen, hem op gedachten brengen, zoals b.v. de homiletische opmerkingen in het Bibelwerk van Lange.

Het gevaar dreigt, dat men zal menen van zelfstandige voorstudie af te zijn, als men maar een Postille als deze heeft.

Een dergelijke mening zou de prediking niet ten goede komen.

Maar als Postille lijkt mij deze uit het Oude Testament wel geslaagd, al zal men het niet in alles eens kunnen zijn met de schrijver.

W. H. GISPEN

Postille 1955—1956 onder redactie van de Werkgroep Kerk en Prediking. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage.

In een Woord Vooraf delen de voorzitter en de secretaris van de Werkgroep Kerk en Prediking mee, dat zij hierbij haar zevende Postille in het licht geeft. In de opzet kwam geen verandering. Het hoofddoel der Werkgroep bleef er op gericht een verantwoord evenwicht te bereiken tussen het verstrekken van exegetisch materiaal en aanwijzingen voor de practijk der prediking.

Het viel mij op, dat hier veel literatuur wordt genoemd en ongetwijfeld tot zelfstandige studie van de tekst wordt opgewekt.

Ook hier zal men het onmogelijk met alles, dat geboden wordt, eens kunnen zijn. Ik noem b.v. dat wat Ds K. H. Kroon voor de Zondagen van October biedt over Israël.

Een critisch gebruik van deze Postille valt wel aan te bevelen.

W. H. GISPEN

Ds R. van Mazijk, *Van heil dat nooit vergaat*. Derde Leergang. J. H. Kok N.V., Kampen 1954.

De eerste twee deeltjes van deze serie werden door ons besproken in de 54e jaargang van dit tijdschrift (blz. 62).

Dit derde deeltje is bedoeld voor de oudste catechisanten, de 17—20-jarigen. Nu wordt dieper op achtergrond en betekenis van de feiten, gebeurtenissen en leerstukken ingegaan. Ook is gepoogd het persoonlijk element tot zijn recht te doen komen. De 96 lessen in dit boekje kunnen in

drie cursusjaren, elk van 32 catechisatie-uren doorgenomen worden. Voor elk cursusjaar is de stof afgerond op 32 lessen. De zomervacantie veroorzaakt dus geen storende onderbreking. In deze leergang is de vraag- en antwoordvorm losgelaten. Wel zijn er blinde vragen, die de catechisanten thuis kunnen beantwoorden en op schrift stellen. Zij kunnen dan de antwoorden op het volgende lesuur oplezen.

Ook dit deeltje maakt een goede indruk.

Als de catechisanten weten, wat in deze leergang staat, dan weten zij veel.

Natuurlijk zal men het niet in alles met de schrijver eens zijn.

Het voornaamste bezwaar lijkt mij de grote hoeveelheid der stof, die verwerkt moet worden.

W. H. GISPEN

Ds C. Brouwer, *De ark*. Bosch en Keuning N.V., Baarn z.j.

Dit is een deel van de bekende serie „Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel". Dr Brouwer behandelt hierin de Bijbelse gegevens over de ark van het verbond. En hij doet dat op een boeiende wijze. Keuze van onderwerp en wijze van behandeling verdienen alle lof.

Het grote voordeel van dit boek is, dat wij in aanraking worden gebracht met wat mannen als Gressmann, Torczyner e. a. van de ark denken.

Het boek is zeer oriënterend.

Het behandelt de geschiedenis van de ark tot haar verdwijning bij de verwoesting van de tempel van Salomo door Nebukadnezar.

De schrijver staat sceptisch tegenover de Wellhausense bronnensplitsing.

Zijn eigen standpunt is, dat in de Pentateuch verschillende stemmen meespreken, maar dat we niet het recht hebben om ze te gaan uiteenrafelen (blz. 15). Zijn eigen standpunt noemt de schrijver „exclusief-heilhistorisch" in onderscheid zowel met een exclusief-historische behandeling als met een inclusief-heilshistorische (blz. 16). Onder „exclusief-historisch" verstaat hij, dat men alleen rekening wil houden met de historische feiten op zichzelf. Inclusief-heilshistorisch betekent dan, dat men in de *heils*historische gegevens ook tegelijk de zuiver historische feiten wil betrekken. Het gaat niet om de dingen, maar om het heil. Dit wordt niet geobjectiveerd in de dingen, maar wordt verkondigd in de dingen (blz. 18).

Duidelijk is mij dit niet.

Bij het lezen van dit boek treft men veel beweringen aan, die tegenspraak zullen uitlokken.

De schrijver is origineel.

Eén van zijn merkwaardige stellingen is, dat wij onderscheid moeten maken niet alleen, maar een sterke scheiding moeten aannemen tussen de ark en de kapporet. Deze laatste is, als ik het goed begrijp, een afzonderlijk blad van goud, los van en boven de ark. Zij is een zelfstandig cultusvoorwerp, dat mogelijk bij de verwoesting van Silo in de handen der Filistijnen gevallen is. Salomo heeft dan een nieuwe kapporet gemaakt (blz. 83). M. i. loopt deze gehele hypothese al spaak bij een uitlegging van Ex. 25 : 10—22. De maten bv. van de lengte en van de breedte van het verzoendeksel zijn gelijk aan die van de ark zelf; cf. vss. 10 en 17. En over de hoogte van de kapporet wordt niet gesproken.

Methodisch beter was het m. i. geweest, indien de schrijver telkens eerst rustig een gedeelte van de Bijbel, dat over de ark handelt, had vertaald en besproken. Dan was zijn boek overzichtelijker geworden.

Het viel mij op, dat de schrijver zich meestal zeer critisch over de nieuwe vertaling uitlaat. M. i. onderschat hij de kracht der argumenten, die voor haar te berde gebracht kunnen worden. Om een voorbeeld te noemen. Op blz. 68 maakt de schrijver de opmerking: „Maar wel heel bont maakt de Nieuwe Vertaling het, wanneer daar gezegd wordt, dat de cherubs „uit één stuk met het verzoendeksel" worden gemaakt. Dit is nu precies het tegengestelde van *min*, dat immers juist de scheiding en verwijdering van het genoemde voorwerp wil aanduiden."

Men zou hiertegen kunnen opmerken, dat de nieuwe vertaling zich hier in heel goed gezelschap bevindt. Ik noem bv. de vertaling van „The Jewish Publication Society of America", die de vss. 18 en 19 van Ex. 25 aldus vertaalt: „And thou shalt make two cherubim of gold; of beaten work shalt thou make them, at the two ends of the ark-cover. And make one cherub at the one end, and one cherub at the other end; of one piece with the ark-cover shall ye make the cherubim of the two ends thereof". Buber-Rosenzweig heeft o. a.: „aus dem Verdecke hervor macht die Cheruben an seinen beiden Enden". Maar afgedacht daarvan — ik zou niet weten, hoe men de woorden van de tekst („uit het verzoendeksel zult gijlieden de cherubs op zijn beide einden maken") anders zou kunnen opvatten dan dat men hen moet maken zó, dat zij één geheel met het verzoendeksel vormen. De bewering van de schrijver: „Daarom betekent „uit de beide einden van de *kapporet*" niet anders dan „*naast* de beide einden" (blz. 69) is m. i. „volstrekt onjuist" (zó noemt hij de nieuwe vertaling hier), daar in dat geval een praepositie er bij nodig geweest was, en *min* dit niet kan uitdrukken hier. Waarom valt de schrijver alleen aan op de nieuwe vertaling, en niet op Baentsch, Beer-Galling, e. a.? Waarom geeft hij de Staten-Vertaling hier een pluim door te schrijven: „De Staten-Vertaling is hier veel letterlijker gebleven, door te vertalen „uit het verzoendeksel""? Terwijl de Kanttekening der Statenvertaling hierbij luidt: „Alsof Hij zeide, de cherubim zullen uit beide einden van de deksel uitgaan, of daaruit als wassen, alzo dat de cherubim en het deksel uit één stuk moesten zijn, en niet in of aan elkander gezet of gesoldeerd zijn"?

Opvallend is, dat in één geval de schrijver vindt, dat de nieuwe vertaling iets terecht gezien heeft, nl. in Num. 10 : 33, waar zij het tweede drie dagen als een dittografie zou hebben gezien (blz. 84), terwijl het m. i. de vraag is, of die „drie dagen" toch niet in de tekst behoren en wij hier niet met een vergissing van de nieuwe vertaling te maken hebben, die bij de revisie moet worden hersteld.

Nog veel meer zou kunnen worden opgemerkt, maar deze beoordeling moet niet te lang worden.

Het is een verheugend verschijnsel, dat er een boek over de ark verschenen is, dat in pakkende vorm veel perspectieven opent en zeer goed over verschillende kwesties, die het onderwerp met zich brengt, oriënteert. Al lokt de schrijver telkens tegenspraak uit (bv. als hij met veel verontschuldigingen Samuel toch „de Hoedemaker van Oud-Israël" denkt te kunnen noemen; cf. blz. 146), bestudering van zijn werk valt zeer aan te raden. Er ligt veel studie achter.

W. H. GISPEN

Werner Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954 (372 S.) Beiträge zur Historischen Theologie herausgegeben von Gerhard Ebeling 18.

Met grote bewondering heb ik deze uitvoerige, grondige en zorgvuldig bewerkte studie doorgewerkt. De auteur houdt zich daarin bezig met Luthers opvatting van de doop, zoals deze opvatting zich ontwikkeld heeft in de jaren vóór zijn optreden als reformator. Hij heeft de bestudering er van zeer breed aangevat, zodat zijn lezers in staat gesteld worden niet alleen van alle bijzonderheden bij Luther zelf, welke maar enigszins betrekking hebben op de leer over de doop, kennis te nemen, maar ook heel de achtergrond van die leer, gelijk zij zich gevormd had sedert de dagen van Augustinus, te leren kennen.

Bijna het derde deel van het werk is gewijd aan een inleiding, waarin uitvoerig de bedoelde leer bij Augustinus geschetst wordt en vervolgens beknopter die leer bij Petrus Lombardus, Thomas van Aquino en Gabriel Biel. Daarna wordt in vier hoofdstukken de eigenlijke stof behandeld. Het eerste brengt enige inleidende beschouwingen over de betekenis van het sacrament bij de jonge Luther; het tweede handelt over sacrament en doop in de college-aantekeningen van Luther gedurende de jaren 1509 en 1510; het derde over datzelfde onderwerp in de aantekeningen bij de Psalmen in de jaren 1513 tot 1515; en het vierde over de ontwikkeling in de jaren van de behandeling van de brieven aan de Romeinen, de Galaten en Hebreeën.

Het boek wordt afgesloten met een duidelijke samenvatting van de resultaten, met een opgave van bronnen en litteratuur, en met drie goede registers.

Het boek is niet alleen belangrijk vanwege het inzicht, dat wij verkrijgen in Luthers opvatting van het sacrament, speciaal dat van de doop, welke opvatting in de behandelde jaren reeds in grote lijnen de trekken blijkt te vertonen van zijn reformatorische opvatting. Maar daarnaast worden in de tekst en in de talrijke noten telkens weer lichtgevende aanwijzingen verstrekt en allerlei onjuiste beschouwingen van vroegere onderzoekers rechtgezet.

Ik heb geen gelegenheid gehad alles te controleren. Maar steekproeven hebben een gunstig resultaat opgeleverd.

D. NAUTA

Panorama der Wereldkerk. Vertellingen uit de Oecumene. Onder redactie van Tina Keller, Dr H. van der Linde, N. G. J. van Schouwenburg, 's-Gravenhage, Boekencentrum N.V., 1955 (179 blz.).

In het „Ten geleide" wordt dit boek gekenschetst als een oecumenisch verhalenboek, een verzameling boeiende beschrijvingen van momenten uit het leven van andere Kerken. „Men zou met al die andere Christenen beter kunnen meeleven en hen ook in het gebed meer gedenken, wanneer men iets van hen wist."

Het boek bevat 14 bijdragen van even zo vele onderscheidene auteurs, vrijwel allen theologen. De bijdragen hebben, met uitzondering van de eerste, welke van de hand van Ds J. J. Buskes is en vertelt over een Amsterdamse wijkgemeente, betrekking op kerken in andere landen of op kerkelijk werk in het buitenland. Het zijn korte verhandelingen — die van Ds Buskes, de langste, telt 14 bladzijden —, de ene interessanter en levendiger beschreven dan de andere, maar alle in mindere of meerdere mate ons iets voor ogen brengend van de strijd der kerk. De vrij talrijke illustraties, bij één artikel zelfs aardige pentekeningen van de auteur, bewijzen goede diensten om, althans ten dele, iets daarvan onder ogen te krijgen.

Ik noem in het bijzonder het artikel, dat indrukken geeft uit Oost-Duitsland; dat vertelt over het bezoek aan een Protestants klooster, de gemeenschap van Taizé in Frankrijk; dat het een en ander mededeelt over Kopten en Protestanten in Egypte; en dat ons brengt bij de Protestanten in Zuid-Amerika, hier aangeduid als Latijns-Amerika.

Natuurlijk treft men wel eens een uitlating aan, welke aanleiding geeft tot een critische opmerking. Ik noem thans alleen de beschouwing, die op bladz. 123 gegeven wordt over het zich al of niet aansluiten bij de Reformed Churches of Australia. Een mevrouw, die „op een degelijke Hervormde catechisatie" geweest is, wordt ten tonele gevoerd met „haar geschut tegen afscheiding, doleantie, separatisme en isolationisme". Het gebeurt op nette manier, maar ik kan niet zeggen, dat de auteur van dit gedeelte in zijn spreken zich door een oecumenische geest laat leiden.

Het boek ziet er goed verzorgd uit en laat zich prettig lezen. Aan de correctie had nog wat grotere zorg besteed kunnen worden.

D. NAUTA

Dr O. Norel, *Gebeden*. Vrij bewerkt naar de Zweedse verzameling van Dr D. Helander. Met twaalf Christelijke symbolen, getekend door Mia van Oostveen, gekozen en toegelicht door Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink. Vierde druk. Amsterdam, W. ten Have N.V., 1954 (408 blz.).

Deze keurige uitgave in stemmige band geef ik gaarne een aanbevelend woord mede. Voor elke dag vindt men hier een gebed, uitgesproken door begenadigde bidders, met een psalmvers of een gezangvers of een ander christelijk lied.

D. NAUTA

Maarten Luther. Door het geloof alleen. Bloemlezing uit zijn werken vertaald en ingeleid door Prof. Dr W. J. Kooiman. Utrecht, Erven J. Bijleveld, 1955 (315 blz.).

Men vindt hier enkele geschriften van Luther, in goede vertaling, elk van een zeer beknopte inleiding voorzien, in een handig formaat bijeengebracht. De verzamelaar heeft terecht ook enkele brieven opgenomen.

D. NAUTA

SADRACH SOERAPRANATA

DOOR

DR. GRETA GROSHEIDE

III

Thans komt een nieuwe kampvechter in de arena. Januari 1890 aanvaardde R. J. Horstman zijn arbeid in Pekalongan. Aanvankelijk was er een goede verstandhouding tussen de zendelingen. Op een conferentie te Poerbolinggo (juni 1890) werd over huwelijkssluiting zonder toestemming van de zendeling gesproken. Voortaan zou deze niet meer als wettig worden erkend, maar Sadrach sloot al sinds 20 jaar dergelijke echtverbintenissen, sinds 1883 met weten van de regering. Zo kwam de kwestie-Sadrach ter tafel. Op de conferentie werd niet dieper op de zaak ingegaan, maar daarmee was deze niet van de baan. Op 19 juli 1890 kreeg Wilhelm een brief van Horstman met 7 beschuldigingen tegen Sadrach, o. a. dat hij Goesti was, dat de heilige maagd Maria zijn moeder was en dat enige Christenen de tekenen in zijn handen en voeten hadden waargenomen. Verder, dat hij pandita's aanstelde en afzette, dat de ouderlingen der gemeenten in Karangdjoso moesten komen, om daar in de Medsjid te aanbidden en te offeren, enz. [51]). Horstman meende, dat een ernstig onderzoek moest worden ingesteld, om te constateren, welke dwalingen in de gemeenten voorkwamen. Sadrach moest men van alles onkundig laten, totdat de beschuldigingen bewezen waren. De zendeling had deze aantijgingen van zijn helper Lion Thomas, de zwager van Uhlenbusch, een niet zeer betrouwbaar persoon. Uhlenbusch had de zaak bij Horstman aanhangig gemaakt.

Wilhelm schreef direct aan Horstman, dat hij Sadrach in kennis zou stellen van hetgeen omtrent hem verbreid werd. Deze ontkende natuurlijk alles. H. ging nu in zijn ressort Pekalongan buiten Sadrach om een onderzoek instellen en vond toen (hoe kon het anders?) allerlei javaanse voorstellingen bij de christenen. Wilhelm schreef hem, dat Sadrach weinig invloed kon hebben gehad in Pekalongan, want hij was er, zover hij wist, slechts drie maal geweest, maar wel waren er talrijke dwaalleraars uit Bagelen naar Pekalongan getrokken, die daar hun valse leringen verspreid hadden.

De reden, waarom Horstman de beschuldigde buiten het onderzoek wilde houden, was de vrees, dat deze zijn volgelingen zou instrueren, niets te zeggen, wat hem schade zou kunnen doen. De zendelingen moesten eerst allen van de waarheid der aantijgingen overtuigd zijn en dan overleggen wat er gedaan kon worden. Het stond nog te bewijzen, dat Sadrach werkelijk deze leringen verkondigde. Werd dit bevestigend beantwoord, dan was hij een gevaarlijk persoon, die niet langer in de gemeente mocht geduld worden, ter wille van de eer van Jezus Christus en van het waarachtig heil der Christenen.

---

[51]) Adriaanse, bl. 249 vlg. waar de beschuldigingen uitvoerig worden besproken.

Het optreden van Horstman verbitterde Wilhelm. De eerste toch was nog maar zeer kort in Pekalongan. Hij schreef hem dus, dat de zendeling zich niet spoedig moest laten vervoeren, want Wilhelm was beter op de hoogte en zou Sadrach erover spreken. Hij was ook erg gekant tegen het feit, dat Horstman Sadrach niet wilde ontmoeten en alles buiten de Javaan om deed. Het was, zoals „De Heidenbode" in 1888 had gezegd, niet geoorloofd, ook niet tegen een javaanse voorganger, om beschuldigingen aan te nemen, dan onder twee of drie getuigen. De H. Schrift leert, dat men een ketters mens eerst na vermaning mag verwerpen.

Wilhelm zou dus Sadrach van alles in kennis stellen. Dat was gemakkelijk, want de Javaan kwam hem bezoeken.

Horstman, die het met deze gang van zaken in het geheel niet eens was, haastte zich met zijn onderzoek, voordat de Christenen door hun grote voorganger konden worden ingelicht, hoe zij moesten antwoorden.

Er kwamen natuurlijk allerlei dwalingen voor de dag. Er was één God, Mohammed was zijn profeet. Na hem zond God Jezus, zijn zoon, die leefde, leed, stierf en ten hemel voer, om als Roh Allah weer te komen, een tijd lang in Afrika verbleef en nu op Java leeft onder de naam van Sadrach Soerapranata, die zelf zegt, dat hij de ratoe adil is, enz. De Joden zijn Javanen, de javaanse taal is de taal der Joden, waarin het evangelie van Roh Allah gegeven wordt. Door Gods bestel zijn de Javanen onder de overheersing der blanken gekomen, want uit hen moeten de pandita's voortkomen, die de ratoe hadil zullen kronen, als de tijd daar is. Sadrach staat echter boven de pandita's, men wendt zich tot hem, als de Hollanders niet kunnen helpen. Zeven Hollanders, die hem niet erkenden, heeft Sadrach afgezet, o.a. Bieger, Uhlenbusch, Vermeer; deze laatste was weer in eer hersteld, omdat hij zich bekeerd had, getuige zijn ontvangst van Sadrach.

Dit alles en nog veel meer schreef Horstman aan Wilhelm, en hij eindigde: „Het geheel is een vermenging van Javanisme, Mohammedanisme, Christianisme. Wil toch, waarde broeder, liever dan met Sadrach, die ons van de wal in de sloot helpt, met br. Zuidema raadplegen, wat in deze zaak te doen. Inderdaad, Sadrach beheerst de toestand, wij zijn figuranten, meer niet. De toestand is zeer ernstig. God erbarme Zich over dit arme volk" [52]).

Het spreekt vanzelf, dat Wilhelm het met deze brief niet eens was. Hij wees de schrijver erop, dat hij steeds bewijzen moest vragen van zijn zegslieden en dat hij Sadrach er niet buiten mocht houden. Bleek het, dat er iets niet in orde was, dan moesten de valse leraars in de ban worden gedaan. Maar men kon Sadrach niet beschouwen als dwaalleraar.

Een uitgebreide correspondentie tussen de beide zendelingen was van dit verschil in mening het gevolg. Het resultaat was echter nihil. Beiden bleven bij hun standpunt ten opzichte van Sadrach.

Oktober 1890 kwamen de zendelingen Vermeer, Horstman, Wilhelm en Zuidema in conferentie bijeen, om de belangen van de gezamenlijke zendingsarbeid te bespreken.

De vergadering had plaats te Poerworedjo, omdat Horstman niet naar Karangdjoso wilde. Men deed hier voorbereidend werk voor een conferentie van afgevaardigden van alle gemeenten, in december te houden.

De besprekingen vlotten niet erg, vooral door de ziekte van Wilhelms

---

[52]) Zie Adriaanse, bl. 253 vlg.

vrouw. Daardoor kon Wilhelm ook de classisvergadering van Bagelen niet bijwonen, die nu door Sadrach werd gepresideerd. Op deze vergadering beleed Jihmijah, een dwaalleraar (zie bl. 134), schuld en beloofde zijn leringen niet meer te verkondigen. Deze schuldbelijdenis had dus niet plaats onder pressie van een Europeaan, want geen der zendelingen was op deze classis aanwezig.

Op de decembervergadering verschenen 100 kerkeraadsleden, 55 kerken vertegenwoordigend, 50 gemeenteleden als gast en dan Wilhelm, Zuidema, Sadrach, helpers en gemeenteleden uit Poerworedjo en de heer Hooper uit Tjilatjap. Horstman was niet gekomen. Hij had bezwaar om zonder degelijke, onderlinge bespreking te vergaderen en vooral niet, nu Sadrach ook van de partij was [53]). De kwestie-Sadrach kwam aan de orde. De beschuldigingen waren in het Javaans vertaald. Wilhelm las een brief voor, waarin de classis Bagelen verklaarde, dat uit onderzoek gebleken was, dat de valse leringen niet door Sadrach, maar door andere leraars waren verkondigd, die hierover vermaand waren. Geen enkel bewijs werd er geleverd, dat Jirmijah met medeweten of op last of onder goedkeuring van Sadrach zijn leer had verspreid. Er werd ook vanwege de zendelingen niets tegen Sadrach te berde gebracht. Zelfs werd er een verklaring getekend, overeenkomende met de belijdenis van Nicea, met een enkele wijziging, nl.: „Wij geloven in een Here Jezus Christus . . . wiens rijk geen einde zal hebben." Ingevoegd werd hier, die als ratoe hadil regeert, en wiens rijk geen einde heeft. Deze gewijzigde belijdenis van Nicea werd getekend door 78 personen, o. a. door Wilhelm, Zuidema, Sadrach Soerapranata. Zondags daarop werd het Heilig Avondmaal gevierd en 's middags gepreekt door Sadrach, 's avonds door Wilhelm. De zaak scheen nu geregeld te zijn, omdat zij op kerkelijke wijze behandeld was door de gemeenten. Kort na de vergadering schreef Wilhelm aan Horstman (29 december), verweet hem zijn onbroederlijke houding tegenover Sadrach, die meer dan 50 maal in toespraak en gebed had beleden, dat Jezus zijn Here en Zaligmaker was. Horstman antwoordde (4 januari 1891), dat hij er niet op vertrouwde, als Sadrach „neen" zei. Hij beschouwde de Javaan als een gewoon mens en zondaar, die liegen kon. Hij zal er niet meer over schrijven, want alles wordt overgebriefd en in de vergaderingen besproken. Hij vermaant Wilhelm echter, niet door Sadrachs bril te zien.

Achter deze kwestie zat ook een verschil in opinie over de verhouding van de europese zendeling tot de Christenjavanen en de javaanse gemeenten.

---

53) Wilhelm in een brief van 8 januari 1891 zegt: „De broeders Vermeer en Horstman konden niet tegenwoordig zijn. De eerste door persoonlijke ongesteldheid, de tweede door ziekte zijner vrouw. Dit stemde tot droefheid." Hij geeft dus een andere verklaring van de afwezigheid van Horstman dan Ds Adriaanse. Tot mijn spijt moest ik voor de correspondentie tussen de beide zendelingen afgaan op de schrijver van „Sadrachs kring", daar de officiële briefwisseling niet in het archief der NGZV aanwezig is, zodat ik zelf geen oordeel kan geven over dit verschil in beschouwing. De beschrijving van de vergadering door Ds Adriaanse klopt met die Wilhelm in zijn brief geeft. Misschien is het verschil zo te verklaren: De officiële reden van Horstmans afwezigheid, was de ziekte van zijn vrouw, maar ook als deze zich in blakende welstand had mogen verheugen, zou de zendeling niet gekomen zijn wegens zijn haatdragende houding tegenover Sadrach. Wilhelm heeft natuurlijk het laatste geweten, maar heeft misschien de officiële reden naar Holland geschreven, om zijn collega te sparen, die nog maar zo kort in dienst der NGZV was.

Wilhelm bleef bij zijn mening, dat de zendelingen minder moesten worden, de gemeenten moesten wassen, totdat ze geheel zelfstandig waren. „De europese hoogmoed moet er uit, dan zal de zending meer vruchten opleveren." Dat was zijn mening in 1883 èn in 1890.

Zo dacht Zuidema er niet over. „De Heidenbode" liet hem in de zg. brief van 27 maart 1888 [54]) zeggen: „En nu is het waar, de Javaan moet het evangelie door de Javaan verkondigd worden", doch om dit te kunnen, moeten er eerst javaanse predikers zijn . . . En veronderstel, dat de Here een 20-tal jongelui door mij bekwaamde, zouden dan nog twee europese zendelingen voldoende zijn, de gemeenten te leiden? Met zekerheid moet dit ontkend worden. De Javaan handelt niet spoedig zelfstandig. Ook al is hij opgeleid, dan heeft hij nog een lange tijd toezicht en leiding nodig; dan wordt de taak van de zendeling nog veel zwaarder." Volgens Zuidema moesten de zendelingen de gemeenten blijven leiden.

Er was dus een zeer sterk verschil van gevoelen tussen Zuidema en Wilhelm. De laatste zei [55]): „Welk een verschil is er tussen Sadrach en mij, als wij beiden door Christus tot zijn dienaren zijn geroepen. Ik geloof, dat ik minder moet zijn, omdat ik een vreemdeling ben." Horstman stond echter aan de zijde van Zuidema. Vermeer stond als zendeling krachtens zijn ambt al boven Sadrach, meende de collega uit Pekalongan. Sadrach was gewoon helper, en er was geen onderscheid tussen de helpers onderling (Adriaanse, bl. 284).

Dit grote verschil van inzicht tussen de zendelingen onderling zou blijken, een enorme hinderpaal te worden voor de samenwerking tussen hen. Wilhelm stond in dit opzicht alleen. Tenslotte moest dit tot een conflict leiden, waarvan de oorzaak lag in de beginselen, waaruit de zendelingen bewust of onbewust leefden en handelden. Het conflict was al gekomen, toen de zendelingen zonder Wilhelm vergaderden te Poerbolinggo, vlak vóór de komst van de afgevaardigde uit Holland. Zij wilden de zaak-Sadrach op hun wijze behandelen en met deze wijze kon Wilhelm zich niet verenigen, omdat men de kwestie buiten de beschuldigde om wilde uitmaken.

Zo stonden de zaken, toen Ds. Lion Cachet in Indië aankwam, om poolshoogte te nemen [56]) [57]). De indruk, die deze op de Christenen in Midden-Java maakte, was, dat hij in de strijd tussen de zendelingen onderling, tegen Wilhelm partij trok. Deze raadde de afgevaardigde aan, niet te breken met Sadrach, maar Horstman was van een ander gevoelen. Hij wilde de Javaan vernederen, maar Wilhelm waarschuwde tegen de poging, de javaanse

[54]) De Heidenbode juni 1888 ontleent veel bijzonderheden aan een brief van Zuidema van 27 maart 1888. In de collectie brieven-Zuidema is wel een brief van die datum aanwezig, maar die is veel korter dan die in de Heidenbode wordt geciteerd. Ook de aanhaling in de tekst staat alleen in de Heidenbode en niet in de brievenverzameling. Zouden er soms twee brieven op 27 maart zijn geschreven, waarvan één bewaard? Dat zou misschien volgen uit de aanhef van de brief van 27 Maart: „Wat ik voor de Heidenbode niet geheel ongeschikt achtte, heb ik maar bijeen gevoegd."

[55]) Brieven uit de correspondentie Horstman-Wilhelm.

[56]) Over deze reis en het rapport, dat opgesteld is, zie mijn artikel in „Geref. Theol. Tijdschrift" 1953, No 3 en 4 en F. Lion Cachet, Een jaar op reis in dienst der Zending.

[57]) Over de houding van Ds Lion Cachet maakt Ds D. Pol in zijn boek: Midden-Java ten Zuiden, 2e druk, bl. 155—163, zeer lezenswaardige opmerkingen, o. a.:

Christenen te verhollandiseren, hollandse toestanden over te brengen naar Java. Veranderingen invoeren, desnoods met geweld, kan geen ander gevolg hebben, dan dat de Javanen nog meer van ons vervreemden en dat de weg geopend wordt tot het ontstaan van een javaanse kerk, waarin het Javanisme de boventoon voert. Voorlopig moet de zending blijven voortgaan op het ingeslagen pad om dan later te komen tot de toestand, dat de europese leraar met en door oudsten de kudde regeert. Wilhelm wil Sadrach onschadelijk maken door te zorgen, dat hij overbodig is en dat kan, wanneer men veel zendingsstations instelt met dergelijke godsdienstonderwijzers. Dus van de zijde der zending geen breken met of afsnijden van een persoon. De tijd is nog niet gekomen, dat een Javaan aan het hoofd kan staan van het werk, zonder schade aan te richten. Voor zeven jaar was Wilhelm al begonnen, de invloed van Sadrach aan Europeanen over te brengen en het zou hem gelukt zijn, als hij voldoende personen had gehad [58]).

In zijn antwoord verklaarde Horstman verheugd te zijn, dat Wilhelm sinds juli 1890 tot betere gedachten gekomen was (brief van 20 september 1891). En dan somt hij nog eens alle bezwaren op, die hij tegen Sadrach en de toestanden in de gemeenten heeft, maar ook hier leest men niet, dat Sadrach zich voor de Christus uitgeeft (een dikwijls geuite, maar volgens Ds. Adriaanse nooit bewezen beschuldiging). Wilhelm echter verklaart, dat hij niet van mening veranderd is, want sinds 1883 bedoelde hij niets anders

---

Aan de ene kant stelt hij de inspecteur in het gelijk, als hij opmerkt, dat de toestanden zeer slecht zijn. Reeds bij de eerste kennismaking is de opinie van de afgevaardigde over stand en gang van het zendingswerk geenszins gunstig, bij de voortzetting der inspectie, meestal in gezelschap van de brs. zendelingen of van de helper Moesa, wordt zijn oordeel steeds slechter. Als een voorman der Doleantie in Nederland vindt hij in de gemeenten niets van wat hij meent, dat de „kerken op Java" moeten wezen. Hij krijgt voor zich „oudsten", diep onkundig en met allerlei dwalingen behept. Hij treft aan een „Kerkverband" naar de maatstaf der gereformeerde beginselen, niet veel meer dan schijn. Zijn opvatting, dat Sadrach een door en door onzuiver evangelie predikt, zichzelf in de grootte van een apostel Gods ziet en in de eschatologische voorstellingen van de „Rechtvaardige Koning" zich zelf *een*, zo niet *de* plaats der ere toeschrijft, groeit voorspoedig aan tot een diepe overtuiging van vaste zekerheid. Een veroordelend vonnis moet worden geveld.

Aan de andere kant echter, men krijgt uit het optreden van Ds Lion Cachet de indruk, dat hij te weinig op de hoogte is met het javaanse volk, met de javaanse toestanden en met de eigensoortigheid van het javaanse zendingswerk. Hij is niet vrij te pleiten van een vooringenomenheid, die in Wilhelm de zwakkeling, in Sadrach de leider en tevens misleider ziet. De jarenlange samenwerking tussen de NGZV en Sadrach, doet toch ook de schuld drukken op de vereniging en op haar afgevaardigde, sinds 1883 lid van het Hoofdbestuur. Het zal de inspecteur ook niet gelukken, een wig te drijven tussen de Javaan en zijn goeroe. Langzaam en voorzichtig werken in de geest der liefde is geboden, om de dwalenden van hun dwalingen te overtuigen.

Maar Ds Lion Cachet wil zo spoedig mogelijk de oplossing brengen. Overal ontmoet hij tegenstanders van Wilhelms opvatting en methode, o. a. Ds. Heyting, de zendelingen Vermeer, Zuidema en Horstman. P. Jansz, zijn mededeputaat en oud-zendeling der Doopsgezinde zending, heeft welbewust de band met Sadrach verbroken. Geen wonder dus, dat Ds Lion Cachet al spoedig tot de overtuiging komt, dat Sadrach een dwaalleraar is; door deze te bannen, hoopt hij de gemeenten te leiden in rechte sporen. Onbedoeld heeft hij de crisis gewekt, die niet Sadrach buiten de NGZV en haar zendingsveld drijft, maar de NGZV van bijna haar gehele zendingsterrein berooft. De gemeenten volgen niet Wilhelm en zijn medearbeiders, maar Sadrach.

[58]) Zie Adriaanse, bl. 305—315.

dan nú. Hij ziet de toekomst donker in, vanwege het optreden van de inspecteur. Als het zo doorgaat, zal de NGZV de oorzaak zijn van het ontstaan van een dolerende kerk op Midden-Java. Want overal komen er moeilijkheden na diens bezoek. Wilhelm vroeg aan Horstman: „Moeten wij toezien, dat de gemeenten zich van ons vervreemden of moeten wij de afgevaardigde waarschuwen. Dit is echter zo moeilijk. Ik kan niet met hem redeneren, hij maakt geen gebruik van onze ervaring, vreemdelingen worden geloofd."

Wilhelm voorzag, dat Sadrachs kring alle contact met de zending zou verbreken en een eigen javaanse kerk zou stichten. En dat gebeurde ook. Toen Sadrach ervoer, dat Ds. Lion Cachet, zonder het hoor en wederhoor toe te passen, zich aan de zijde van zijn tegenstanders plaatste, nam hij zijn maatregelen. Hij, noch de javaanse Christenen begrepen, dat Wilhelm niet voor hen in de bres sprong, de zendeling, met wie Sadrach zo broederlijk was omgegaan en die hem de eer had gegeven, die de goeroe toekwam. De conclusie was: breken met de Hollanders en dat devies werd doorgegeven in alle gemeenten. Daardoor werd de afgevaardigde overal op een voor de Javanen onbeleefde wijze ontvangen, werd alle europese leiding, ook die van Wilhelm, afgewezen. De inspecteur stelde aan de Christenen de eis, te breken met Sadrach en zich bij de zending aan te sluiten, die zending, die al twintig jaar tegen de grote Javaan had geageerd. Het antwoord van de gemeenten was eenstemmig „neen".

Een uitvoerige bespreking had plaats op de vergadering van 28 en 29 december 1891 te Poerworedjo. Daar werden de leer en de handelingen van Sadrach duchtig onder de loupe genomen [59]). Slechts 4 personen waren tegenwoordig, Ds. Lion Cachet, Wilhelm, Horstman en Vermeer. De beschuldigde Sadrach ontbrak ook hier; ofschoon hij helper in dienst der NGZV was. Ds. Lion Cachet had Sadrach maar één keer ontmoet, maar meende, dat men wel buiten hem om kon oordelen, alleen op grond van wat men gehoord had. Horstman, de aanklager, was wel aanwezig, was dus rechter in eigen zaak. Zuidema kende nog niet voldoende de taal, om te kunnen beoordelen, wat Sadrach leerde. Wilhelm alleen was deskundige, hij kende de Javaan, die in december 1890 de geloofsbelijdenis van Nicea ondertekend had en er waren geen afdoende bewijzen, dat de persoon in kwestie toen schandelijk gelogen had.

Op deze vergadering stond eigenlijk van te voren vast, dat de aangeklaagde gevonnist zou worden. Men besloot, bij het gouvernement stappen te doen om de toelating, aan Sadrach verleend, ingetrokken te krijgen [60]). De zending moest zich losmaken van „de leugen-Sadrach, die geheel ons zendingsveld had vergiftigd en een javaans Christendom in het leven had geroepen, waarin voor Christus geen plaats was".

Wilhelm ondertekende de notulen en verklaarde, dat hij zich in Sadrach bedrogen had, dat hij de zendingsarbeid te goeder trouw in een verkeerde richting had geleid, toen hij die arbeid geheel overgelaten had aan Sadrach met zijn evangelisten. Voortaan moest het verkondigen van het evangelie alleen geschieden door zendelingen.

---

[59]) Zie Reis, bl. 840 vlg. De notulen van deze vergaderingen bevinden zich in de portefeuille „Stukken en missiven rakende de reis van Ds L. Cachet naar Midden-Java 1891".

[60]) Zie voor de motivering Reis, bl. 840—842.

De grond van deze omkeer zal wel geweest zijn, dat Wilhelm inzag, dat persoonlijke samenwerking met de andere zendelingen onmogelijk was, zolang hij de Javaan de hand boven het hoofd hield en hij was en bleef toch zendeling der NGZV.

Hij waarschuwde echter, dat wanneer tegen de persoon en het werk van Sadrach zou worden getuigd, zoals in de notulen stond, men op tegenwerking van de zijde van de Javaan moest rekenen.

Op de conferentie werd tot een finaal breken met Sadrach besloten, maar Wilhelm was het hier niet mee eens. Vroeger [61]) reeds had hij gezegd, dat men verder moest arbeiden, zonder openlijk met iemand te breken of iemand af te snijden. Zijn plotselinge dood (3 maart 1892) heeft hem verhinderd, de consequenties uit zijn mening te moeten trekken. Het zou anders misschien gekomen zijn tot een breuk tussen Wilhelm en de NGZV.

Maar door dit sterven werd ook de band doorgesneden tussen Sadrachs kring en de zending [62]).

Op 25 december 1891 wordt een vergadering gehouden van de drie deputaten. Volgens de notulen [63]) verklaart Br. Jansz geheel in te stemmen met het onderzoek van Ds. Lion Cachet. De bevindingen van de inspecteur „komen geheel overeen met wat hij in langdurige ondervinding weet van de aard van de Javaan in 't algemeen, in dergelijke omstandigheden vaak gebleken, en bovendien met wat hij zelf dikwijls met eigen ogen heeft aanschouwd, o.a. in de werkkring van de thans overleden Ibrahim Toenggoel Woeloeng [64]) in de nabijheid van zijn arbeidsveld — dit laatste namelijk wat aangaat de kringen, waar de invloed van de welbekende Sadrach zich laat gelden — zodat alleen kan gesproken worden van verschil in graad, — en wel hier zoveel dieper geworteld — van verschil in taktiek bij die zich als hoofd opwierp, hier met voorzichtiger overleg. Voorts, dat de medegedeelde bevinding omtrent de persoon en de handelwijze en leer van

---

61) Zie bl. 165 van dit artikel.

62) Ds Adriaanse oefent felle critiek uit op deze vergadering en op geheel het optreden van Ds Lion Cachet. Sadrach's kring, bl. 315—339.

Enkele beschuldigingen: De afgevaardigde kende Sadrach totaal niet door persoonlijke omgang, bl. 327. Hij heeft het zendingsgebied van Wilhelm niet met deze zendeling bereisd, maar met Horstman, de beschuldiger van Sadrach, bl. 329. Er is geen onderzoek door deputaten ingesteld, zoals de geref. kerken bedoeld hadden, bl. 330 vlg. In het verslag, ingediend bij de Generale Synode van 1892 en dat getekend was door de drie deputaten, wordt de naam Sadrach niet genoemd, wel spreekt het van „de dwaalleraar in Bagelen" en van „de hoofdpersoon onder deze dwaalleraars" maar geen van deze leraren wordt met name genoemd.

En Bijlage VI over „Dwaalleraar in Bagelen, waarmee wordt bedoeld de Javaan Sadrach, gezegd Soerapranata" is alleen het werk van Ds Lion Cachet en niet van zijn mededeputaten. De deputaten Jansz en Keuchenius hadden nooit nauw contact gehad met Sadrach en de gemeenten, dus het onderzoek was alleen gedaan door Ds Lion Cachet als gevolmachtigde van de NGZV, bl. 334. Het „veelzijdig" onderzoek steunt alleen op getuigenissen van anderen, want de inspecteur kende zelf geen Javaans, bl. 339. In Pekalongan bedient hij zich van Horstman, enz. In de bijlage wordt geen enkel getuige genoemd, enz. enz.

63) Aanwezig in de reeds meer genoemde portef. betreffende de reis van Ds Lion Cachet.

64) Toenggoel-Woeloeng was een Javaan, die het evangelie predikte en een kring had in Djapara. Sadrach was met die kring in aanraking gekomen en kwam 1868 er weer in terug. Adriaanse, bl. 40—52.

Sadrach zelfs gans en al strookt, met wat hij van elders omtrent die man wist en moest onderstellen.

Br. Jansz betuigt gaarne, dat hij verbaasd staat, hoe br. Lion Cachet in zo korte tijd zulk een juist inzicht in die toestanden heeft kunnen verwerven. Br. Keuchenius sluit zich volkomen bij deze verklaring aan."

De afgevaardigde meende, dat men Sadrach op alle mogelijke manier moest bestrijden.

Op de zendingsraad, gehouden te Poerworedjo van 28 december 1891— 9 januari 1892 kwam de kwestie-Sadrach ook aan de orde [65]) en wel op de vergadering van 4 januari. Een uitvoerige bespreking had plaats. Als resultaat vermelden èn de „Reis" èn de notulen, dat Sadrach een dwaalleraar is, dat Wilhelm verklaart zich bedrogen te hebben in Sadrach, dat tegen de dwaalleraar moet worden getuigd, enz. enz. maar in „Reis", bl. 841, volgt er nog een toevoeging, die in de notulen niet te vinden is, nl.:

„Voorts werd besloten:

Wat betreft toelating als „Hulpzendeling", door de Regering verleend aan Sadrach, Markoes en Ismael, zal Ds. Lion Cachet, *namens het Hoofdbestuur en op verzoek der B.B. zendelingen* bij het Gouvernement de nodige stappen doen, dat deze toelating, die nimmer aan hen had behoren te worden uitgereikt, worde ingetrokken en wel in het bijzonder de toelating, aan Sadrach verleend."

Deze toevoeging is daarom zo merkwaardig, omdat uit latere briefwisseling blijkt, dat de zendelingen het met deze stap niet eens waren, dus het ook niet „verzocht" hadden.

Ook zijn mededeputaat Jansz verschilde in deze met de afgevaardigde van gevoelen. Dat blijkt uit een brief van 1 juli 1892 [66]).

Het is het schrijven, waarin de oud-zendeling aan zijn mededeputaat meedeelt, dat hij het met zijn handelwijze als deputaat niet eens is [67]).

Over de kwestie-Sadrach leest men:

„Vergun mij hier te herhalen, wat wij U reeds schreven: ware uw voornemen in genoemd opzicht mij voorgesteld geworden, en daarbij duidelijk gemaakt, hoever de invloed van Sadrach zich uitstrekt, d. w. z. dat *alle* of misschien nagenoeg alle, Christengenaamden in Bagelen, Zuid-Banjoemas, Jogja, Kedoe en Pekalongan creaturen van Sadrach zijn, ik had zeker al mijn overredingskracht aangewend, om U dat voornemen te ontraden.

Gelijk wij U reeds betuigden, staat het bij ons vast, dat, indien werkelijk Sadrach de dwaalleraar is, waarvoor we hem moeten houden, volgens wat U en in zekere mate ook mij, buiten hem om, is verhaald geworden, in het werk der zending aldaar *alle* gemeenschap met hem *moest* afgesneden worden. En het is zeer natuurlijk, dat bij U een heilige ijvering bestond om dat dan ook te bewerkstelligen. Doch daar konden de arbeiders op dat veld zich zeer wel onverwrikt aan gehouden hebben, ook zonder dat vooralsnog de minste poging gedaan werd om S.'s toelating van wege de Regering ingetrokken te krijgen, en zonder dat hij of het publiek daar iets zekers

[65]) Dit was een bijeenkomst met de zendelingen, ter bespreking en gezamenlijke regeling van alles, wat op de zending betrekking had. Reis, bl. 840 vlg. Notulen in Portef. „Stukken en missiven, rakende de reis van Ds Lion Cachet naar Midden-Java 1891".

[66]) Aanwezig in portef. „Brieven en missiven van verschillende personen, enz."

[67]) Zie mijn artikel in „Geref. Theol. Tijdschrift" 1953, No 4, bl. 106.

van te weten kwam. Te meer dewijl de kans daartoe te geraken zeer hachelijk stond, gelijk dan ook, zo ik meen, het verzoek door de regering niet is ingewilligd geworden. Is dit zo, dan is er met die stap niets gewonnen, maar wel veel verloren, niet het minst ten opzichte van uw eigen beschouwing en betuiging (?) omtrent de goede hoop, die gekoesterd mocht worden en omtrent het voorstel van Deputaten om het personeel der arbeiders krachtig uit te breiden."

En dan gaat Jansz nog enige tijd op dit onderwerp door en betoogt, dat men Sadrach niet onverhoord had moeten veroordelen, maar men had hem de gelegenheid moeten geven, zich te verantwoorden of schuld te bekennen en zich te laten onderrichten. Ds Lion Cachet had het verzoek om intrekking der toelating gedaan, niet dan na overleg met de zendelingen, die de notulen hadden ondertekend en daardoor hun instemming er mee betuigd. „Maar," zegt Janz, „is het zo zeker, dat dit geschied is met volle en welgewikte overtuiging?" Of hebben zij zich laten overmeesteren door de krachtige overtuiging van een lid van het hoofdbestuur? Dan bespreekt Jansz nog de slechte indruk, die het verzoek zou maken op de volgelingen van Sadrach en dat dit niet de manier was, om hen van hun weg te genezen.

Dat Jansz goed geoordeeld had, bleek uit de correspondentie van Horstman en Zuidema.

Allereerst Horstman: „Met belangstelling nam ik kennis van hetgeen onze Heidenbode [68]) over Sadrachs toelating schrijft, ik kan mij evenwel niet

---

[68]) De Heidenbode van dec. 1892—jan. 1893 geeft de volgende lezing van deze zaak. Zij verhaalt het besluit van 4 april 1886, inhoudende, dat toelating ook geëist wordt voor helpers en hulpzendelingen. De hoofden van het gewestelijk bestuur worden uitgenodigd, deze regeling te willen mededelen aan de in hun gewest aanwezige zendelingen. Wilhelm krijgt dat bericht met bijvoeging: de aanvraag om toelating „kan worden ingediend door de europese zendeling, onder wiens leiding zij (d. w. z. de helpers) werkzaam zijn, terwijl voorts bij ontslag van de hulpzendeling uit de dienst der zending, zo daartoe door de betrokken zendeling het verzoek wordt gedaan, de intrekking der verleende toelating in overweging kan worden genomen". Wilhelm had „uit vrees, dat er moeilijkheden zouden ontstaan, indien de bedoelde toelating niet terstond voor de helpers wordt aangevraagd" een dergelijk verzoek ingediend o. a. voor Sadrach, zonder advies te hebben ingewonnen bij het hoofdbestuur. Dit Bestuur, van deze geste van de zendeling op de hoogte gebracht, had ernstig bezwaar gemaakt, maar Sadrach krijgt de toelating toch als helper in dienst der NGZV. In de beschikking van de regering van 19 juli 1890 staat echter, dat „de genoemde inlandse voorganger inderdaad niet tot enige zendings-vereniging behoorde, terwijl ook diens gedragingen geen aanleiding tot klachten gaven, en hij integendeel bij zijn mede-Christenen onder de bevolking in hoge achting stond. De indische regering kon geen termen vinden tot de gevraagde intrekking over te gaan, waartegen bovendien uit een politiek oogpunt bezwaren bij haar bestonden. Bij Gouvernementsbesluit dd. 19 juli 1892 No 6 werd mitsdien op het verzoek afwijzend beschikt."

Na een lange beschouwing over het ongemotiveerde van dit besluit, gaat het artikel over tot de passage, waarop Horstman blijkbaar doelt: „Doch hoe dit zij: Tegenover de zendelingen, die in het belang der zending, volgens de circulaire no. 4121 bovengemeld, om de intrekking der acte gevraagd hebben, handhaaft de Regering Sadrach als „hulpzendeling"; zonder enig verband met een zendeling; Sadrach een man, die . . . een betoverende invloed uitoefent op zijn volgelingen; de zending schaadt, en . . . als „de rechtvaardige Koning, die komen zou," zeer zeker uit een politiek oogpunt voor de „rust en orde" gevaarlijk kan worden. Toch meent de Regering, dat tegen de intrekking der bedoelde acte *„uit een politiek oogpunt"* bezwaren bestaan.

herinneren in vereniging met ons hoofdbestuur of met wie ook om de intrekking daarvan gevraagd te hebben, ik geloof, dat ware zulks het geval geweest, het Gouvernement d. w. z. de adviserende ambtenaren zich wel gewacht zouden hebben, een gunstig advies uit te brengen. Ik geloof hiertoe enige grond te hebben, omdat ik tot 2 maal officieus ben aangezocht, om inlichtingen aangaande Sadrach en zijn drijven te geven: Ik heb dit geweigerd met verwijzing naar ons hoofdbestuur, erbij voegend, dat ik op een officiële uitnodiging dadelijk wilde komen, maar niet kon beloven over Sadrach enz. iets meer te zeggen, dan in het request van Ds. Lion Cachet (waarvan ik de inhoud vernam) was aangestipt" [69]).

Zuidema schrijft 10 december 1892. Hij verblijdt zich erover, dat het aantal arbeiders zal worden uitgebreid. „Ik kan menigmaal moedeloos worden, wanneer ik zie, dat *gebrek aan arbeiders* de zending het meeste kwaad doet. Wij Christenen, ik sluit er mij niet buiten, hebben in dezen meer schuld dan Sadrach. Was er steeds met ijver en de nodige krachten gearbeid, hoe geheel anders zou de toestand op ons arbeidsveld zijn! De zaak-Sadrach: Gij weet, dat ik mij niet geheel kan verenigen met het standpunt, dat U ten opzichte van deze *helper der vereniging* hebt ingenomen, doet minder kwaad dan onze lauwheid. Waar wij mede oorzaak zijn, dat Sadrach geworden is, wat hij is, gaat het niet aan hem, zonder zelfs te vermanen, te verstoten. God geve, dat wij veel voor deze arme man en zijn volgelingen, die allen zo diep onkundig zijn, omdat *wij niet voor onderricht zorg droegen,* mogen bidden." (Kanttekening van Ds. L. C.: N.B. Wie heeft er meer op aangedrongen met Sadrach te breken dan Zuidema). En verder in de brief: „Men heeft hem geautoriseerd, door hem, ook *namens het hoofdbestuur,* wat dit toen *goedkeurde,* althans *niet* afkeurde, de Gouvernementstoelating te overhandigen (Kanttekening L. C. beslist *afgestemd*) . . . Ik vrees soms, dat de zaak-Sadrach door ons eigen toedoen ons nog veel schade en schande zal berokkenen . . . Wij moeten onze kracht zoeken niet in het ageren tegen S. en zijn „gezanten", die met de Gouvernementstoelating, ook hem indertijd als helper der vereniging namens haar uitgereikt, vrij overal kunnen rondreizen, maar in een getrouwe en ernstige verkondiging van 's Heren Woord, gepaard gaande met veel gebed in de binnenkamer. Dat komt de zending ten goede." (Bij „namens haar" staat de kanttekening: „nooit namens haar, dan door Wilhelm in strijd met onze wens").

En 21 januari 1893: „De beschikking van 19 juli 1892 bevreemdt mij niet (weigering van de regering om de acte van toelating in te trekken). Immers de publieke opinie alhier is voor Sadrach. Dat br. Wilhelm in zijn hart niet met S. had gebroken, werd algemeen geloofd. De ass.-resident van Koetoardja heeft een onderhoud gehad met br. Wilhelm, toen deze reeds zeer ziek was. Bij die gelegenheid moet br. W. verzekerd zijn geworden, dat de ambtenaren niets tegen Sadrach hadden en hem mitsdien wel zouden handhaven . . . En wat die acte betreft, ook U kan het niet onbekend zijn, dat br. Wilhelm zich beslist voor een dergelijke acte heeft verklaard. Immers hij drukte zich in dezer voege uit: Als Westerling noem ik de acte van toelating voor hulpzendelingen een dwaasheid, als geworden Oos-

Dit is onbegrijpelijk. Juist uit „een politiek oogpunt". En bovenal met het oog op de christelijke zending op Java die door een besluit van zulke verstrekkende gevolgen ten zeerste bemoeilijkt wordt.

[69]) Brief van 31 januari 1893.

terling noem ik ze noodzakelijk. Dit nu zo zijnde, is het wonder, dat de ambtenaren op Sadrachs zijde zijn? . . . Mocht er een nieuwe pandita komen (na de dood van Wilhelm) aldus ongeveer werd besloten, die genegen is, zich te onderwerpen aan de besluiten der vergadering of zich te schikken naar de javaanse adat."

Het besluit der regering acht Zuidema onverantwoordelijk, maar hij kan zich in zekere zin erover verblijden, want Sadrachs invloed zou toch niet gebroken zijn, hij was martelaar geworden. Drie van zijn afgezanten hebben nog een toelating, dus die zouden zijn invloed toch heinde en ver hebben verbreid, enz. enz. [70]).

Zuidema had niet geantwoord op de vraag van het hoofdbestuur naar de intrekking van de aan Sadrach verleende acte. In de zg. „kladnotulen" [71]) had hij niets gevonden. „Hadden ook wij zendelingen de notulen mogen hebben, dan ware een dergelijk verschil van mening niet wel mogelijk. Hier moet, dunkt mij, wel misverstand bestaan. Ook br. H. herinnert zich niet, dat wij er voor waren, dat uw geachte afgevaardigde de intrekking der gen. acta bij de Regering zou verzoeken" (brief van 22 juli 1893).

In 1894 komt de zendeling-onderwijzer nog eens op de zaak terug. In een brief van 11 januari spreekt hij zijn vreugde uit, dat de kerken de zending ter hand nemen, maar hij zegt ook: „Ik vrees echter, dat er een ban in ons midden is o. a. moet het onrecht, Sadrach aangedaan, hersteld worden; dit is mijn vaste overtuiging. Al was Sadrach nog tienmaal slechter, dan hij is, afzetten *zonder enig vermaan* is onrecht, is onchristelijk."

Hij herhaalt deze woorden nog eens in een brief van 6 april en voegt eraan toe: „Ik wens hierin niet misverstaan te worden. Ik neem Sadrach niet in bescherming en beweer niet, dat hij niet afgezet moet worden, maar critiseer, als U wilt, de wijze, waarop dat geschiedde, nl. zonder enig vermaan. Deze handelwijze is in strijd met Titus 3 : 10 en vond ook bij ons zendelingen geen sympathie. In het belang der zending meen ik hierop te moeten wijzen."

En in een particuliere brief aan Ds. Lion Cachet, ook van 6 april 1894: „Ik herinner mij niet, U ooit geschreven of gezegd te hebben, dat ik Uw optreden op Midden-Java goed vond. Hebt U dit in de door U bedoelde correspondentie (zie Uw brief dd. 16 februari '94) gevonden, gaarne zou ik dit dan vernemen. Waar er verschil van opinie is en strijd niet uit kan blijven, laat ons dan eerlijk blijven! U weet, dat ik Uw optreden al hier te hard vond. Ik heb U dit onomwonden gezegd." De inspecteur heeft de zaak blijkbaar hogerop willen zoeken, want Zuidema gaat verder: „Moeten de Deputaten Synodi in deze zaak gemengd worden, het is mij goed. Kan men mij van dwaling of inconsequentie overtuigen, men doe het! Ik zal gaarne een broederlijke terechtwijzing aannemen."

Hieruit blijkt, dat er ook tijdens het verblijf van de afgevaardigde niet altijd eenstemmigheid geheerst heeft tussen de broeders en dat jaren later het verschil in opinie nog niet is opgelost.

---

[70]) Deze lange brief bevat een zeer uitvoerige uiteenzetting over de gevolgen zowel van de intrekking, als van de niet-intrekking der toelating, te veel, om alles op te nemen.

[71]) Zijn dit soms de notulen, die bewaard zijn in de bovengenoemde portefeuille of waren er nog andere?

De band tussen Sadrach en de zending was dus in 1891 geheel verbroken. Maar nu begon de regering zich weer met Sadrach te bemoeien. Waarschijnlijk heeft zij erover gedacht, hem en zijn gemeenten te annexeren en te brengen onder het protestantse kerkbestuur en naast hem een of meer hulppredikers aan te stellen. Wilden de aanwezige zendelingen zich daartoe laten benoemen, gelijk vroeger Bieger en Vermeer, des te beter [72]). Daarom zou aan Sadrach in 1892 zijn toelating niet zijn ontnomen en zegt het koloniaal verslag van 1892, dat Sadrach niet tot enige zendingsvereniging behoorde, dat zijn gedragingen geen aanleiding tot klachten gaven, dat hij bij zijn medechristenen in hoge achting stond en aan hem een groot aandeel moest worden toegeschreven in de vorming en uitbreiding van een groot deel der inlandse Christengemeenten.

Maar ook deze annexatie ging niet door en weer door een slimme zet van Sadrach. Hij zoekt nl. aanraking met de Salatiga-zending. Het begint al in 1893, als zendeling Kamp enkele van Sadrachs gemeenten bezoekt en deze vraagt of zij meerdere bezoeken op prijs zouden stellen. Eerst werd natuurlijk raad gevraagd aan Sadrach en met diens volle toestemming en zelfs met zijn aanmoediging stelden de gemeenten zich onder leiding van de zendelingen der Salatiga-zending. Een van hen, Heller, kwam in persoonlijk contact met Sadrach en deze gaf hem de gemeente Kendal ter bearbeiding.

Na 1891 blijft dus de kring van Sadrach één geheel vormen en wordt hij nog steeds door propaganda uitgebreid. De Javaan maakt het de zending nog telkens lastig. In een particuliere brief van Horstman aan Ds. Lion Cachet (12 februari 1893) staat te lezen: ,,Dat het er treurig op onze zendingsakker uitziet, o wie, die enigszins met de toestanden bekend is, zal 't durven ontkennen. Sadrach doet al het mogelijke om mij in een kwaad daglicht te stellen. Ik heb hem aangeklaagd, ik heb gemaakt, dat U zo oordeelde en toch wat kan zo'n zendeling helpen?''. . . ,,Sadrach bezat een mooie vechthaan, die de naam *,,Wilhelm''* droeg, die kon 't en won''. . . Dan volgt een lofrede op Wilhelm, wat die allemaal voor Sadrach deed en die hem de hand boven het hoofd hield, en dan vervolgt Horstman: ,,Wilhelm ging door voor een liberaal zendeling, die zich meer met het leven dan met de leer bemoeide.'' Geen wonder, dat Sadrach zo zeer op Wilhelm gesteld was.

De gereformeerde kerken hadden in 1892/3 de zendingstaak op haar schouders genomen en richtten per circulaire een uitnodiging aan alle predikanten, om zich te geven voor de zending. Ds. L. Adriaanse van Zeist, getroffen door een stuk in ,,De Heidenbode'' (Uit de schoot der aarde, januari 1894) meldt zich, om naar Java te gaan. Naar aanleiding van de circulaire geeft één predikant zich op, maar trekt zich weer terug. Ds Adriaanse is en blijft dus de enige, die zich aan de zending wil wijden. Op 9 november 1894 komt hij in Poerworedjo en vindt daar br. Scheurer, kort te voren als arts uitgezonden. Deze beide mannen geven zich, om in dienst der gereformeerde kerken van ,,de failliete boedel der NGZV'' te maken, wat er nog van te maken is.

---

[72]) Adriaanse, bl. 346/7 bespreekt de zaak uitvoerig en noemt ook de 5 gronden, waarop zijn vermoeden, dat de regering de gemeenten wilde annexeren, rust.

„De vacature-Wilhelm heeft op het zendingsveld de jaren oude kwestie van het zeggingschap over de Sadrach-gemeenten opnieuw aan de orde gesteld, in nog ernstiger mate dan ooit te voren. Binnen de kring zijner volgelingen heeft Sadrach van Cachets banvonnis al heel weinig schade geleden, doch naar buiten is zijn positie weer wankel geworden. Reeds in zijn eerste schrijven meldt Ds. Adriaanse: „Ik vernam van de broeders, dat de Gouvernements-predikant van hier met de controleur verscheiden „gemeenten" heeft bezocht, en zelfs de Doop gepresenteerd. Met welke bedoelingen deze bezoeken, die spoedig herhaald zullen worden, geschieden, laat zich gemakkelijk gissen; daarom ben ik besloten, zo spoedig mogelijk die plaatsen te bezoeken, opdat de „Christenen" aldaar mogen zien, dat de ledige plaats van broeder Wilhelm eindelijk weer is vervuld." [73])

Ds Adriaanse probeert met Sadrach op goede voet te komen. Hij meent, dat deze zich wil laten onderwijzen uit de Schrift. De gemeenten zijn tengevolge van de arbeid van Sadrach ontstaan, erkent de missionaire predikant, maar wanneer deze zien, dat het ons niet te doen is, de baas te spelen, zullen ze ons meer vertrouwen schenken en zich door ons en onze helpers op het goede pad laten leiden.

Als de pogingen van het gouvernement om de gemeenten te naasten, al krachtiger worden, wendt Sadrach zich tot Ds. Adriaanse met het verzoek, enkele van zijn volgelingen te dopen. Deze verklaart echter, dit zo maar niet te kunnen doen, hij bespreekt met de doopcandidaten de betekenis van het sacrament en men komt overeen, dat zij eerst elke week dooponderricht zullen krijgen, aleer zij gedoopt worden. Dit geschiedt en elke woensdag worden ze onderwezen door een helper. Sadrach schijnt dus nog voor de zending te kunnen worden behouden.

Maar er komt weer een kink in de kabel. Sadrach had steeds contact gehouden met de apostolische gemeente te Magelang en nu verneemt hij, dat de apostolische gemeenten in Zweden, Nederland en elders een openbaring hadden ontvangen, dat Sadrach moet worden aangesteld tot apostel voor de Javanen. Deze boodschap was de javaanse goeroe zeer welkom, want hij voelde wel, dat Ds. Adriaanse de leiding der zaken in handen wou nemen, de verhouding tussen deze predikant en hem zou dus geheel anders worden, dan vroeger die met Wilhelm. Bovendien bemoeiden de resident van Bagelen en diens assistent-resident zich weer met de gemeenten. De regering wilde dus invloed krijgen op de Christenen. Sadrach vertrekt nu in alle haast naar Batavia en laat zich daar als apostel aanstellen. Zijn nieuwe waardigheid geeft hem het recht te dopen en avondmaal te bedienen.

Op zondag 30 november 1899 leidt hij de eerste avondmaalsviering te Karangdjoso, waaraan de oudsten uit verschillende omliggende gemeenten deel nemen. Ds. Adriaanse stelt een korte verklaring op, inhoudende de dwalingen in de leringen der Apostolischen en zendt een exemplaar daarvan aan Sadrach. Hij laat onderzoeken, of de gemeenten met hun voorganger meegaan en bemerkt dat de volgelingen van Sadrach bijna overal op javaanse beleefde manier een afwerende houding aannemen en zelf in de gemeenten willen voorgaan. De pogingen van Ds. Adriaanse, de eenheid te behouden, werken niets uit, de breuk tussen Sadrach en de zending is

[73]) Ds. Pol, a. w. bl. 169.

volkomen en nu voor goed. Sadrach is gekomen, waar hij wezen wil, hij heeft gewenst, als javaans leraar geëerd te worden en hij is geworden apostel der Javanen in een javaans-christelijke kerk.

Is Sadrach een bedrieger, een verleider of dwaalde hij te goeder trouw? Deze vraag wordt verschillend beantwoord. Horstman, Zuidema en Ds. Lion Cachet laten zich over de Javaan in ongunstige zin uit. De laatste zegt: „Naar mijn overtuiging, gegrond op vrij veelzijdig onderzoek is Sadrach geen geestdrijver, geen invoerder van een nieuwe godsdienstleer, geen man, die met geestesovertuiging handelt; maar wel een sluwe, baatzuchtige Javaan, die door het Christendom zich zelf zoekt te verheffen en te verrijken en die wat hij van de christelijke lere leerde kennen, verdraaid voorstelt ten eigen bate; die van alles partij weet te trekken tot zijn eigen verheffing" [74])

Dat Horstman ongunstig over Sadrach dacht, is gebleken uit de brief van 19 juli 1890 aan Wilhelm met de bekende beschuldigingen [75]). Bij dit oordeel is hij gebleven. Hij was niet te overtuigen, dat zijn houding tegenover de Javaan volgens de gewone begrippen van recht en onrecht, ontoelaatbaar was.

De zendeling-onderwijzer Zuidema was evenmin op de hand van Sadrach, maar weet de schuld van diens optreden voor een deel aan gebrek aan zendelingen en ook aan lauwheid bij de Christenen (brief van 10 december 1892. Zie bl. 170).

Andere geluiden laten Wilhelm en Ds. Adriaanse horen. De eerste zag in Sadrach zijns gelijke en werkte met hem mee, menende, dat op deze manier Java voor het Christendom kon gewonnen worden. Hij bemerkt ook wel fouten bij deze javaanse prediker, maar groter dan die is de kans, die Sadrach biedt, om op javaanse manier zijn volksgenoten te benaderen. Het evangelie moet op Java door Javanen worden gebracht. Ds. Adriaanse neemt ook dit standpunt in. In elk opzicht vergoelijkt hij de daden van Sadrach en zoekt elke afdwaling van deze helper in gebrek aan goed onderwijs. De Javaan, die Christen wordt, wordt ervan beschuldigd, op te houden Javaan te zijn, want hij breekt met de javaanse adat. Een zwaarder beschuldiging kan tegen de javaanse Christenen niet worden geuit. Vandaar, dat Sadrach en de zijnen zich „kristen djawa" noemden en aan de javaanse adat zoveel mogelijk vasthielden. Sadrach leerde uitdrukkelijk „de javaanse adat niet te verlaten" en zijn volgelingen riep hij toe: „gij moet Javanen blijven" en vasthouden aan de godsdienstige gebruiken en de religieuze gewoonten, die sinds eeuwen op Java in ere gehouden worden [76]). En deze raad was van belang voor de Christenen in een javaanse desa, want hielden dezen zich niet aan de adat, dan werden zij geschuwd en niet meer geholpen bij de vele werkzaamheden op het land en zij kregen het te kwaad met de ambtenaren. Sadrach verklaarde daarom: „Het geloof is een zaak van het

[74]) Verslag van deputaten-Synodi aangewezen door de Voorlopige Synode van Ned. Geref. kerken, gehouden te Leeuwarden, juni 1890, om onderzoek te doen in loco, in zake de zending op Midden-Java. Bijlage VI, bl. 32.

Dit rapport is ook te vinden in de Acta der voorlopige Generale Synode te Amsterdam 1892, bl. 18—49.

[75]) Zie dit artikel, bl. 161 vlg.

[76]) Adriaanse, bl. 153 vlg.

hart, de buren hebben daarmee dus niets te maken; maar de javaanse adat, die moet gij niet nalaten, want dat geeft te veel onenigheid met hen." Het is te begrijpen, dat de nieuwe Christenen heel graag deze raad van hun geliefde leraar opvolgden.

Gaat de NGZV vrij uit? De hoofdbestuurders waren zeker niet op de hoogte van de toestanden in Midden-Java, maar wanneer Bieger in korte tijd 1015 personen doopt en zo mogelijk aan 500 anderen het bondszegel zal bedienen, zoals Vermeer in zijn brief van 14 juni 1882 meldt en ook andere zendelingen dergelijke hoge getallen in hun brieven rapporteren, zou dan bij niemand in Nederland het denkbeeld zijn opgekomen: „Zijn dit allen ware Christenen?" In de notulen wordt nergens een dergelijke opmerking gemaakt. Wel blijkt het, dat het hoofdbestuur door de brieven van Bieger ongunstige berichten over Sadrach ontvangen had, maar diep ingaan op de kwestie doet het hoofdbestuur niet. Misschien moeten wij hier bedenken: de beste stuurlui staan aan wal en wij, wij staan achter de gebeurtenissen.

Maar toch is er nog één stem des roependen in de woestijn geweest. In een van zijn brieven (van „maandag") schrijft de heer I. Esser: „Bieger doopt nog altijd door op een belijdenis, die ieder Javaan bereid is, af te leggen, zodra een Europeaan dit van hem verlangt, of hij meent die Europeaan er mee te behagen. Prachtig! Zo zijn er in de tijden der Compagnie duizenden op Padang gedoopt.

't Ware, dunkt mij, vrij wat verstandiger, dat hij een javaanse leraar ordende en aan deze — liefst zo mogelijk Sadrach zelf — het dopen en avondmaal houden overliet en dat hij zijn werk bepaalde tot het degelijk opleiding der jongens, die hij heeft.

Dit rondreizen om te dopen — N.B. eerst een hoop mannen en later vrouwen en kinderen — schijnt mij alleszins geschikt, om het Christendom tot een vorm te verlagen. — In Sadrach vergist Bieger zich zeker. Ware hij een slecht man, 't zou hem niet gelukt zijn, zo vele gemeenten te vormen."

Het oordeel van Ds. Lion Cachet luidt: „Het is zeer te betreuren, dat de ned. geref. zending zich ooit met deze man heeft ingelaten; dat niet van meet aan tegenover zijn onjuiste, onzuivere, onware, ja leugenachtige prediking *het* evangelie Gods gesteld is, en de zending voor een deel gedreven heeft op de „kurk" Sadrach" [77]). (Ds. Lion Cachet had evenwel moeten bedenken, dat hij zelf sinds 1883 lid van het hoofdbestuur was, en dus mede verantwoordelijk voor diens houding tegenover Sadrach).

Tegenover het bovengenoemde oordeel mag de vraag gesteld worden: Zou de NGZV wel enige ingang gekregen hebben, indien zij zich van meet af tegenover Sadrach had gesteld? Heeft zij hier niet haar ideaal nagestreefd: gebruik maken van een Javaan om tot het javaanse volk te prediken. Bovendien, Wilhelm was van een geheel andere mening, hij bepleitte samengaan met Sadrach. Ook Vermeer was tot 1890 op de hand van de Javaan.

Hoe was de toestand, toen de geref. kerken de failliete boedel aanvaardden en heeft de evangelieprediking op Java in de 19e eeuw nog blijvend vrucht gedragen? Ik meen U niet beter te kunnen antwoorden dan met een citaat van Dr. B. J. Esser [78]): „Het bezoek van Ds. Lion Cachet

[77]) Zie bovengenoemd Verslag.
[78]) Dr B. J. Esser, De Goddelijke leiding in de Zending, bl. 61/2.

had alle gemeenschap met de z.g. Sadrach-Christenen afgesneden. Die Sadrach-Christenen werden ruw geschat op een 7000. Wat aan de zending overbleef, was de gemeente te Poerbolinggo met een viertal bijgemeenten, en te Poerworedjo met enkele bijgemeenten (voornamelijk in Zuid-Kedoe, de vroegere residentie Bagelen), terwijl wat er was in Pekalongan (en Tegal) overgedragen werd aan de Salatiga-zending. Daarbij deed de langdurige vacature ook aan de gemeenten, die buiten Sadrach's actie stonden, ontzettend veel kwaad. Niet het minste hierin zien wij een bewarende zegen van Gods genade, dat er van de gemeenten nog net zó veel over bleef, dat het een grondslag kon worden voor de tegenwoordige arbeid. Hoe droevig ook de toestand dier gemeenten moge geweest zijn, laat ons toch nooit vergeten, dat Scheurer zijn werk niet had kunnen doen, onze medische dienst niet zich flink had kunnen ontwikkelen, onze Keucheniusschool geen jongens ter opleiding had gekregen, onze lagere scholen en onze colportage-arbeid zich niet hadden kunnen opheffen, ja zelfs de tegenwoordige ontwikkeling van het christelijk, hollands onderwijs belangrijk belemmerd ware geworden, als wij geen houvast gehad hadden aan die kleine kringetjes Christenen, uit de vroegere periode, niettegenstaande al de verwaarlozing van onze kant, overgebleven. Het gaat zo gemakkelijk, in het vaderland te besluiten tot reorganisatie van het schoolwezen, het oprichten van ziekenhuizen, enz. maar het inlands materiaal moet er voor zijn, en dat boden ons de kleine kringen Christenen, die de storm hadden overleefd.

Intussen, onze missionair-predikanten, die langzamerhand kwamen opdagen op de grote akker, hadden de handen vol om wat van die verwaarloosde gemeenten terecht te brengen. „De Heraut" van 13 juni 1897 had terecht reeds opgemerkt: „Feitelijk mag dus gezegd, dat van deze gemeenten als zodanig geen krachtige propaganda *kan* uitgaan en dat veeleer aan de genezing van deze gemeenten nog veel kracht besteed moet worden"."

LITERATUUR

1. F. Lion Cachet, Een jaar op reis in dienst der Zending.
2. L. Adriaanse, Sadrach's kring.
3. Ds D. Pol, Midden-Java ten Zuiden, 2e druk.
4. B. J. Esser, De goddelijke leiding in de Zending.
5. Verslag van deputaten-Synodi, aangewezen door de Voorlopige Synode van Ned. Geref. Kerken, gehouden te Leeuwarden, juni 1890.
6. „De Heidenbode" 1880—1889 en 1889—1894.
7. Notulenboek van het Hoofdbestuur der Ned. Geref. Zendingsvereniging, 3 dln. 3 juni 1874—26 april 1880. 1 juni 1880—11 februari 1889. 11 maart 1889—19 december 1895.
8. Portefeuille met brieven, missiven van verschillende personen, enz.
9. Portefeuille: Stukken en Missiven, rakende de reis van Ds. Lion Cachet naar Midden-Java, 1891.
10. Brieven van br. A. Vermeer 1862—1892.
11. Brieven van br. Ph. Bieger 1870—1883.
12. Brieven van br. Wilhelm 1874—1891.
13. Brieven van br. Horstman 1884—1894.

De nummers 5 tot en met 13 bevinden zich in het zendingsarchief der geref. kerk te Amsterdam.

ENIGE OPMERKINGEN OVER DE BETEKENIS VAN DE WOORDEN DIAKRINESTHAI EN PISTIS IN DE BRIEF VAN JACOBUS

DOOR

S. WIERSMA

Meerdere woorden hebben in de brief van Jacobus een andere betekenis dan zij hebben in het overige gedeelte van het Nieuwe Testament.

Dit hangt, naar mijn mening, samen met het feit, waarvan ook Prof. Maurice Goguel melding maakt in z'n artikel in de „Revue d' histoire et de philosophie religieuses" 1955 No. 2 „Le livre d' Oscar Cullmann sur Saint Pierre", dat „dans son ensemble la litterature dont nous disposons est on bien paulinienne ou influenceé par le paulinisme. Seules l' epître de Jacques et dans une certaine mesure, la Didachè font exception."

Tot deze woorden behoren ook de vormen van diakrinesthai, zoals deze voorkomen in de brief van Jacobus in hoofdstuk 1 : 6, 2 : 4 en 3 : 17.

„Sprachgeschichtlich ist diakrinesthai: *zweifeln* eine Hervorbringung des griechisch redenden Christentums", zegt F. Büchsel in Th. W., Kittel III blz. 950. In de tijd voorafgaande aan het N. T. komt dit woord in de betekenis van twijfelen niet voor. Maar ook voor Jacobus is volgens Büchsel de betekenis van twijfelen „gesichert" (blz. 952).

Volgens Büchsel zal dus de vertaling van adiakritos in Jac. 3 : 17 met „onpartijdig" — zie de vertaling van het N.B.G. — onjuist zijn; ook de vertaling van diakrithète in Jac. 2 : 4 met „geen onderscheid maken onder elkander", — zie de vertaling van het N.B.G., zal door hem, mijns inziens terecht, verworpen worden. Terecht merkt Prof. Grosheide in z'n kommentaar op dat „onderscheid maken" een „naar buitenkomende daad" is, en, naar mijn gevoelen duidt diakrinestai een intrapsychische werkzaamheid aan. De vertaling „zoudt gij dan niet met Uzelven in tegenspraak komen", zoals deze gevonden wordt in de uitgave van de vertaling van het N.B.G. uit het jaar 1939 komt mij dan ook juister voor dan de vertaling „onderscheid maken onder elkander", zoals deze gevonden wordt in uitgaven uit een latere tijd, bijv. in die uit het jaar 1951, welke door mij werd gebruikt. In Jac. 1 : 6 wordt diakrinomenos ook in de vertaling van het N.B.G. vertaald met „twijfelende".

Diakrinesthai heeft echter in de brief van Jacobus niet de betekenis van twijfelen; hierin onderscheidt het spraakgebruik van Jacobus zich van het overige gedeelte van het N. T.

F. Büchsel wijst er op dat het aramese aequivalent voor diakrinesthai een vorm is die weergegeven kan worden met het woord palach, waarbij de nadruk gelegd wordt op de „Gespaltenheit der Haltung". Hij wijst op de vertaling van adiakritos in de Peschittha met een uitdrukking die de betekenis heeft van „ohne geteiltheit (des Herzens)" en deze vertaling acht hij juist. Volgens Jac. 1 : 8 is iemand die diakrinomenos is „dipsuchos" „innerlijk verdeeld". Gebruik makende van psychiatrische vaktermen, zou men voor diakrinomenos kunnen gebruiken termen als ambivalent „schizophreen". De woorden adiakritos en anhypokritos uit Jac. 3 : 17 zou men zo kunnen ver-

talen met onoprecht tegen zichzelf en onoprecht tegen anderen.

In de beginverzen van de brief van Jacobus is in het geding de vraag welke houding men tegenover het lijden heeft aan te nemen. Dit lijden kwam tot de lezers wellicht in de vorm van een onderdrukking die zij hadden te verduren van de zijde van de rijken, wellicht rijke werkgevers. Volgens Jacobus moet dit lijden voor z'n lezers, die Christenen zijn, als geloofsbeproeving, een oorzaak van vreugde zijn — zie bijv. 1 Petr. 4 : 12, 13 en Hebr. 12 : 11 —. Voor velen kan echter ook het lijden een oorzaak van droefheid, zelfs van opstand tegenover God zijn. Een diakrinomenos, een dipsuchos is nu iemand die ambivalent tegenover dit lijden staat; voor hem is het lijden zowel een zaak van vreugde als ook tegelijkertijdig een zaak van droefheid; en zulk een mens moet niet menen dat hij iets van de Here zal ontvangen.

Naar mijn mening is in deze verzen geen sprake van het probleem of God het gebed dat tot Hem gebeden wordt, wel verhoort. „Das Charakteristikum des urchristlichen Beten ist die einzigartige Erhörungsgewiszheit" (H. Greeven, Th. W. II, blz. 802).

In het geding is hier, zoals reeds gezegd werd, de houding die men tegenover het lijden heeft aan te nemen, deze moet „haplous" zijn.

In Jac. 2 : 4 is zo in het geding de vraag welke houding men tegenover de rijke en tegenover de arme heeft in te nemen. Er zijn mensen die tegenover de arme en de rijke een ambivalente instelling hebben. God heeft de armen naar de wereld uitverkoren en men heeft daarom de armen te eren, maar daarbij bestaat ook wel de natuurlijke neiging om de rijken naar de wereld te eren en de armen te verachten en smadelijk te behandelen. Onverschillig of de medemens rijk of arm is, heeft men deze medemens te zien als naaste dien men heeft lief te hebben (Jac. 2 : 8) en het gaat niet aan hem tegelijktijdig te zien als rijke of als arme, die men naar de ogen heeft te zien of te verachten. „Diese Gespaltenheit der Haltung" is zonde. Mensen die toch deze houding aannemen hebben tegelijktijdig een pistis tès tapeinoseoos en een pistis tèx doxès; zij zijn dipsuchoi, diakrinomenoi. De woorden pistis tès doxès gebruik ik hier in de betekenis van vertrouwen in eer, vertrouwen op iemand die een vooraanstaande positie inneemt (zie Jac. 2 : 1).

Reeds Prof. Grosheide heeft er in z'n kommentaar op de brief van Jacobus op gewezen dat pistis in Jac. 1 : 3 en 6 voorkomt in de zin van „volhardend vertrouwen". Pistis betekent bij Paulus, en in aansluiting aan hem ook in het overige gedeelte van het N. T. „die Annahme des christlichen Kerugma" (zie Kittel V blz. 209).

Het gebruik van pistis door Jacobus onderscheidt zich van dit gebruik. Het pistisbegrip van Jacobus komt meer overeen met het geloofsbegrip van het O. T. — zie hiervoor Martin Buber in „de Godsdiensten der wereld" 2e druk Deel I blz. 169: „Abraham die gelooft, *doet* daarmee iets: hij schenkt Hem als de God der trouw (emuna) zijn vertrouwen (emuna)".

Het is zeer opvallend dat in de vertaling die gewoonlijk gegeven wordt van Jac. 2 : 1 aan het woord pistis in deze tekst een betekenis gegeven wordt die uitgesproken paulinisch is en dat ook het woord doxa, dat gewoonlijk eer betekent, in deze tekst vertaald wordt in de zin waarin slechts Paulus dit woord gebruikt. De Septuaginta gebruikt het woord doxa om hiermede aan te duiden de heerlijkheid Gods, en nu wordt deze „Prädikation Gottes" door Paulus ook op Christus overgedragen (zie Th. W. II blz. 251). Zeer opvallend is bovendien de constatering dat, wanneer men aanneemt dat in

Jac. 2 : 1 sprake is van de Heer Jezus als van de kurios tès doxès, dan Jac. 2 : 1 in bijzonder slecht grieks geschreven is, terwijl toch de brief van Jacobus overigens in zeer goed grieks geschreven is. Wanneer men bijv. de vertaling die door het N.B.G. gegeven is van Jac. 2 : 1 weer zou terugvertalen in „goed grieks", verkrijgt men een tekst die totaal verschillend is van de oorspronkelijke griekse tekst. Het wil mij daarom voorkomen dat deze vertaling onjuist is. Wanneer men echter tès doxès bij pistis neemt, zoals gedaan is door Graves en Podro, krijgt men „goed grieks" en wanneer men aan deze woorden de betekenis van eer en van vertrouwen geeft, geeft men ze m.i. een betekenis die ze ook bij Jakobus hebben gehad. Volgens Jac. 2 : 1 maakt Jacobus dus de Heer Jezus een licht verwijt ervan dat Hij een pistis tès doxès zou hebben gehad. Volgens Joh. 18 : 15 was de Apostel Johannes, de „discipel dien Jezus liefhad" en die volgens Joh. 13 : 23 door de Here Jezus met onderscheiding behandeld werd, „een bekende van de hogepriester", dus wellicht iemand van een hoge maatschappelijke positie. Uit de Evangeliën is ook bekend dat de familie van de Heer Jezus ook wel critiek op Hem hebben gehad tijdens Zijn omwandeling op aarde. Ook is het bekend dat onder de Apostelen wel eens getwist werd over de vraag wie van hen de meeste was, zodat de mogelijkheid van enige rivaliteit tussen Jacobus en Johannes niet is uit te sluiten. Het zou daarom zeer wel mogelijk zijn dat Jacobus bij de woorden pistis tès doxès aan Johannes gedacht heeft; aan wien de Heer Jezus Zijn vertrouwen had geschonken, (zie ook Joh. 19 : 27), dus aan „iemand van hoge positie". Het is wellicht te audacieus om uit Jac. 2 : 1 een gehele christologie af te leiden, maar ik geloof toch wel dat de christologie van Jacobus een andere is geweest dan die van concilies van Chalcedon en Nicea. Het is bekend dat de Ebionieten (= de armen) een geheel andere christologie hebben gehad dan de latere Kerk (zie hiervoor de werken van Prof. Schoeps, o.a. z'n artikel in de Stud. Theol. Vol. VIII fasc. 1 Lund 1955 over „die ebionitische Wahrheit des Christentums", en de uitspraak van Prof. Goguel in het bovengenoemde artikel: „Il y a de solides raisons de penser que le paulinisme n'a pas été tout le christianisme primitif. Il est vraisembable que dans la première et aussi semble 't il dans la seconde generation la christianisme a eu des aspects plus divers que nous ne pouvons l'imaginer". „Il y a eu de christianismes avant qu'il ait un christianisme" (blz. 208)).

Een vers als Jac. 2 : 1 kan slechts geschreven zijn door die Jacobus die de broeder des Heren was. Iemand die geen tijdgenoot van de Heer Jezus was geweest en Hem niet van nabij gekend had, had dit niet van Hem kunnen gezegd hebben. Ook iemand die geleefd had nadat Paulus het „Christendom" had beïnvloed, had de woorden diakrinesthai en pistis niet kunnen gebruiken in de zin die deze woorden thans bij Jacobus hebben.

Van Jacobus zegt Luther aan het slot van z'n „Vorrede auf die Epistel Sanct Jacobi", „Ein Mann ist kein Mann in weltlichen Sachen; wie sollt denn dieser Einzelne nur allein wider Paulus und alle andere Schrift gelten?"

Dit standpunt ten opzichte van, naar mijn gevoelen, het oudste christelijke getuigenis dat tot ons gekomen is in de brief van Jacobus, komt mij voor geheel onjuist te zijn.

En wanneer het ons blijkt dat een tekstgedeelte uit deze brief sinds eeuwen onjuist vertaald is, dan hebben we uit referentie tegenover dit getuigenis deze vertaling te herzien, gedachtig aan de woorden van Calvijn: „Non curo quam vetus sit error".

BOEKBEOORDELING

G. Ch. Aalders, *Ezechiël verklaard I* (Hfdst. 1—24). Kampen N.V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1955.

Naar de bij ons Tijdschrift bestaande gewoonte wil ik de verschijning van dit eerste deel van mijn commentaar op Ezechiël, in de serie Commentaar op het Oude Testament, zelf aankondigen. Het is met grote dankbaarheid jegens God die mij tot deze arbeid heeft in staat gesteld, dat ik dit doe; en ik spreek daarbij de hoop uit, dat ik ook het tweede deel, omvattende de hoofdstukken 25—48, eveneens zal mogen voltooien. Men zal het mij niet euvel duiden, wanneer dit mij tevens aanleiding geeft uiting te geven aan mijn voldoening dat onze onderneming om een commentaar op het O.T. tot stand te brengen die onze theologen naast een verklaring van Gereformeerd standpunt tevens een oriënterend overzicht van de gehele stand der exegese biedt, hiermee weer een schrede heeft vooruitgedaan. Uit de aard der zaak is het een werk dat veel tijd vordert, maar ik meen te mogen zeggen dat de redactie tot dusver geen reden heeft ontevreden te zijn. Moge God er een verdere voortspoedige voortgang aan verlenen. G. CH. A.

Georg Fohrer, *Ezechiel, mit einem Beitrag von* Kurt Galling (Handbuch zum Alten Testament herausgegeben von Otto Eissfeldt, Erste Reihe 13) Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1955.

In dezelfde maand waarin het eerste deel van mijn commentaar op Ezechiël verscheen zag ook het licht deze nieuwe bewerking van deze profeet in het bekende Handbuch zum A.T. Deze bewerking is geen herziening van Bertholets's commentaar in hetzelfde Handbuch, maar een volledig nieuwe commentaar. Evenals die commentaar van Bertholet, vergeleken bij zijn eerste bewerking in Marti's Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, als een geheel nieuw werk verdiende te worden aangeduid, is de commentaar van Fohrer weer een geheel nieuwe commentaar geworden. Alleen het gedeelte dat reeds in Bertholet's tweede commentaar bewerkt was door Galling (hfdst. 40—42 en een gedeelte van hfdst. 43), hoewel het ook een niet onbeduidende omwerking heeft ondergaan (dit blijkt reeds formeel hieruit, dat nu niet slechts 43 : 10—17, maar 43 : 10—27 door Galling is bewerkt), is niet in diezelfde mate vernieuwd. Het ligt in de aard der zaak dat men de beschouwing die Fohrer in zijn Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel, Berlin 1952 ten beste heeft gegeven in zijn commentaar terugvindt. In zijn Vorwort verklaart hij dat zijn commentaar ,,im Gegensatz zu vielen fragwürdigen Hypothesen" een opvatting huldigt die hij met de woorden ,,in gewisser Hinsicht eine als ,, ,,traditionell" " geltende" omschrijft. Maar, zo voegt hij er even verder aan toe, voor zijn commentaar ,,ist der gleiche Geist kritischer Wissenschaft massgeblich gewesen" die ,,in solch hohem und reichem Masse" bij Bertholet te constateren was. Dat blijkt dan ook wel met name

hieruit, dat Fohrer herhaaldelijk bepaalde bestanddelen van de tekst zonder meer als „verknüpfende" „wiederholende" „ergänzende" „erläuternde" glossen elimineert. Het „kritische" heeft hier wel sterk een hyper-kritisch karakter aangenomen.

Bizonder te waarderen is de uitvoerige literatuur-opgave die in de Inleiding en ook bij verschillende onderdelen verstrekt wordt. Ook de Nederlandse literatuur is daarin niet verwaarloosd. Maar of de auteur van deze Nederlandse literatuur in alle opzichten voldoende notitie heeft kunnen nemen lijkt mij nog aan enige twijfel onderhevig: bevreemdend is in elk geval dat de bewerking van Ezechiël door Troelstra onder de rubriek „Kommentare und kommentierte Überzetzungen" wordt vermeld, daarentegen die van Noordtzij slechts onder het hoofd „Praktisch-Theologisches" een plaats heeft gekregen.

Dat ik in mijn tweede deel voortdurend rekening zal houden met Fohrer's commentaar is vanzelfsprekend. In deze recensie wil ik er mij toe beperken een tweetal opmerkingen te maken over het eerste 24-tal hoofdstukken. Bij de behandeling van de bekende kwestie van de Daniël in hfdst. 14, zegt Fohrer „Es ist kaum anzunehmen, dass Daniel für den Propheten noch eine kanaanäische Gestalt war"; het doet mij genoegen dat hij dus blijkbaar wel voelt voor het door mij gebruikte argument tegen de identificering van deze Daniël met de Danel uit de Ras-Sjamra-teksten, als ik zeg „het lijkt weinig aannemelijk dat een figuur als de Phoenicische Danel, die zelf een afgodendienaar was, zou worden genoemd als mogelijke redder van hen die zich door afgoderij aan trouwbreuk jegens Jahwe schuldig maakten." *Zijn* oplossing is dan dat Danel toen allang als „einer der gerechten und frommen Männer der Vorzeit" in Israël ingang had gevonden. Iets waarvoor evenwel niet het geringste bewijs te leveren is. De tweede opmerking heeft betrekking op de twee jonge leeuwen in het allegorische klaaglied in hfdst. 19. Volgens Fohrer zijn dat Joahas en Zedekia; tegen de veronderstelling dat Zedekia bedoeld is heb ik als bezwaar ingebracht dat men dan òf zou moeten aannemen dat het klaaglied eerst *na* 586 te dateren is òf aan het tweede gedeelte een profetisch karakter zou moeten toeschrijven. Het laatste wordt door Fohrer gedaan, maar ik handhaaf daartegenover mijn oordeel, dat, waar de regels die over de twee leeuwenwelpen handelen zo gelijke toon hebben, het onmogelijk is aan te nemen dat ze in strekking zózeer zouden verschillen dat ten aanzien van het eerste aan een historische herinnering en bij het tweede aan een profetische aankondiging zou te denken zijn. De tweede jonge leeuw moet Jojachin zijn. Zoals ik heb opgemerkt is nog een belangrijk argument tegen Zedekia, dat van beide welpen wordt gezegd dat zij door de leeuwen-moeder werden opgekweekt: Zedekia was door een uitheemse macht, door Babel, aan het bewind gebracht. G. CH. A.

Walther Zimmerli, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar Altes Testament, onder redactie van Martin Noth), Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers, afl. 1 en 2.

Dit is nog een commentaar op Ezechiël. De twee afleveringen die verschenen zijn vormen het begin van een nieuwe commentaar op het Oude Testment, onder leiding van de bekende Oudtestamenticus Noth, terwijl onder de medewerkers ook de Nederlandse professoren Hulst en Vriezen

worden genoemd. Zover ik over deze uitgave op grond van de twee verschenen afleveringen van Ezechiël vermag te oordelen, lijkt mij dit een commentaar die aan Gereformeerde theologen welke naast een Gereformeerde Bijbelverklaring ook nog gaarne een up to date commentaar van andere richting willen raadplegen zeer aan te bevelen is. Deze commentaar is van breder opzet dan verschillende andere die in de laatste tijd verschijnen of verschenen zijn. Men krijgt hier niet alleen maar de mening van de auteur zelf, zonder argumentatie, maar een beredeneerd overzicht van de problemen die op tekstkritisch, grammatisch en zakelijk terrein zich bij de exegese voordoen. Aan zulk een commentaar heeft men veel meer dan aan een die eenvoudig volstaat met eigen mening te geven. De opzet is zo, dat eerst van een bepaalde perikoop een volledige vertaling gegeven wordt, vervolgens de tekstkritische opmerkingen geboden worden, en tenslotte de exegese plaats krijgt. De literatuur-opgave is uitnemend. Wat de commentaar van Zimmerli zelf betreft moet ik echter de kritische opmerking maken, dat de Inleiding eerst in een slot-aflevering komt, tezamen met volledige literatuur-vermelding en lijst van afkortingen. Dit is, zolang niet alle afleveringen verschenen zijn een ernstig bezwaar. Men heeft daaraan gedeeltelijk trachten tegemoet te komen door in de tweede aflevering een „Vorläufiges Abkurzungsverzeichnis" in te sluiten. Wat de bij onderdelen opgegeven literatuur betreft, viel het mij op, dat van Nederlandse auteurs alleen Van den Born is genoemd *(De symbolische handelingen der O.T. profeten* en *Profetie metterdaad);* ik hoop dat de Nederlandse literatuur er in de algemene literatuur-opgave beter afkomt.

Ten aanzien van de twee reeds verschenen afleveringen moge ik een paar dingen naar voren brengen. Met genoegen constateerde ik dat Zimmerli bij 1 : 17 de notitie plaatst, dat het boek Ezechiël „durchgehend eine ganz überraschende Verwischung der Bedeutungsgrenze von על und אל zeigt" zoals ook ik in mijn commentaar telkens weer heb in het licht gesteld. Op blz. 124 zie ik dat hij zich nog aan de oude berekening van de inhoud van een *bath* houdt. Wel verwijst hij naar de mening van Albright op grond van de in Lachis gevonden kruik, maar ik ben overtuigd dat hij naar aanleiding van deze vondst alsmede van de gegevens medegedeeld door Segrè in het *Journal of Biblical Literature* 1954, blz. 357-364 (die hij niet noemt) tot een andere conclusie had moeten komen. Met bizondere nieuwsgierigheid raadpleegde ik wat hij te berde brengt over het „dertigste" jaar in 1 : 1, maar mijn hoop dat hij er in geslaagd mocht zijn een oplossing voor deze moeilijkheid te vinden bleek ijdel. Ook hij moet ten slotte zeggen „Sicherheit wird hier nie zu erreichen sein".

Ik vrees, dat ik ook bij de bewerking van het tweede deel van mijn commentaar, waarmee ik al een heel eind gevorderd ben, in het tempo waarmee Zimmerli's commentaar verschijnt, niet veel profijt van zijn arbeid zal kunnen hebben. Zeer tot mijn spijt — maar het is nu eenmaal niet anders.

G. CH. A.

Ds C. A. F. van Stipriaan Luicius, *Brieven aan mijn Rooms-Katholieke vrienden,* 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1955.

Een mooi boekje voor de Evangelisatie onder de Roomsen. Alle felheid is vermeden. De punten, waar het op aankomt, worden duidelijk in het licht gesteld.

F. W. G.

J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry,* Edinburgh, Olivi and Boyd Ltd., w.d.

Er is in de Anglikaanse kerk, toch ook wel in andere kerken, men denke aan de moeilijkheden in de verenigde Indische kerk veel te doen over de apostolische successie. Is het bisschopsambt door Christus ingesteld en hebben de tegenwoordige bisschoppen de regelrechte afstamming van de apostelen? Die vraag wordt weliswaar niet op elke bladzijde van het boek met zovele woorden behandeld, maar daar gaat het toch heen. Deze studie is in de eerste plaats een exegetische. Er worden een aantal plaatsen uit het N. T., die op het ambt betrekking hebben, breed en grondig geëxegetiseerd. De schrijver gaat telkens van één hoofdplaats uit en brengt met die éne andere in verband. Een brede en grondige studie. Het resultaat is, dat de apostelen een zeer bijzonder ambt hadden als direct door Christus geroepenen. Zij zijn de getuigen van Jezus' verrijzenis. Opvolgers in den vollen zin van het woord waren zij volgens het N. T. niet.

Een zeer aan te bevelen studie. F. W. G.

Prof. Dr M. Dibelius, Prof. Dr W. Kümmel, *Paulus,* Sammlung Göschen, Band 1160, Berlijn, Walter de Gruyter & Co, 1956, 2e druk.

M. Dibelius was een groot Nieuwtestamenticus. Daarom is het te meer jammer, dat we hem in zijn houding tegenover de Schrift niet mogen volgen. Met deze beide zinnen heb ik feitelijk mijn oordeel over dit (laatste) boek van Dibelius gegeven. Wie zijn Paulus leest, staat versteld over de grote kennis van dezen geleerde. Hij is in de litteratuur volkomen thuis en weet de mening van zeer velen, die over Paulus geschreven hebben, goed weer te geven. Er worden lijnen getrokken. Wij leven met Paulus mee, volgen hem op zijn reizen, vernemen des apostels gedachten. Maar telkens stuiten we op uitspraken, die niet verantwoord zijn.

Dibelius schrijft goed. Hij neemt zijn lezers mee.

Dibelius is overleden, eer hij dit boek gereed had kunnen maken. En op verzoek van de weduwe heeft Kümmel het werk afgemaakt. We horen precies, waar Kümmel begint, blz. 103. Aan de ene zijde was hij wel de man om het werk van zijn leermeester voort te zetten, de beide professoren hebben wel zo ongeveer dezelfde mening over de dingen. Maar Kümmel schrijft veel minder goed dan zijn voorganger. Men lette maar eens op de geheel andere methode om een nieuwe alinea te beginnen.

Dit is een mooi boekje voor iemand, die in een kort bestek op de hoogte wil komen, van wat er op dit ogenblik over Paulus wordt gedacht en geschreven. F. W. G.

Oscar Cullmann. *Der Staat im Neuen Testament,* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.

Een studie van Cullmann is steeds goed en steeds oorspronkelijk. Dat laatste komt in deze studie bepaald daarin naar voren, dat C. vooral rekent met het zelotendom, om te verstaan wat het N.T. leert inzake den staat.

Jammer is, dat hij wel eens critischer te werk gaat, dan wij zouden gehoopt hebben.

C. stelt eerst het vraagstuk. Het bijzondere is het oud-Christelijke dualisme. De staat is iets van deze wereld, is als zodanig door God gewild. Maar hij heeft zijn grenzen, de totalitaire staat is niet door God gewild. Voor den mens komt het er op aan Gode te geven wat Gods is en den staat te geven, wat hem toe komt, doch alleen als de staat de hem geboden grenzen niet overschrijdt.

Jezus heeft den staat geëerbiedigd binnen de grenzen. Als Pilatus in Jezus een zeloot ziet, evenals er destijds velen waren, overschrijdt hij de grenzen en veroordeelt hij Jezus ten onrechte. Ook Paulus neemt het dan dualistische standpunt in, hij vraagt geen slaafse gehoorzaamheid aan de staatsmacht. Men moet Rom. 13 : 1 vlg. samen nemen met 1 Kor. 6 : 11 vlg. Tenslotte bespreekt C. Openb. 13. Ook daar vindt hij het eerder uiteengezette dualisme.

Het komt mij voor, dat deze studie ons veel leert. Er pleit veel voor in de Schrift te lezen, dat Jezus de staatsmacht wil doen eerbiedigen, doch als een macht van deze aarde en dus binnen bepaalde grenzen.

Aan het slot vinden we een reeds eerder in de Zwitserse Theologische Zeitschrift opgenomen referaat over Rom. 13 : 1. F. W. G.

Prof. Dr J. de Graaf, *Europese Dialoog in Moskou*, Geestelijke factoren in Ruslands ontwikkeling. Assen, 1956, Van Gorcum en Comp.

Gedurende den oorlog hebben we gezucht onder het schrikbewind van het nationaal-socialisme. En dan ontmoetten we soms Duitsers, die geheel anders waren. Wij begrepen niet, dat zulke Duitsers het nationaal-socialisme verdroegen, soms zelfs verdedigden. Zij begrepen niet dat wij dan niet begrepen, dat de nationaal-socialisten in oorlogstijd niet anders zouden optreden, dan zij deden. Daaraan moest ik denken, toen ik dit boek las. Wij kennen Rusland uit de kranten. Prof. de Graaf tekent ons een heel ander Rusland. Is dit het echte? Beslissen de geestelijke factoren toch? Dit is een mooi boek over het andere Rusland. Men leze het, men zal er veel uit leren.

F. W. G.

Homiletisch Memorandum. Neerbosch' Boekhandel en Uitgeverij, Neerbosch.

Onze predikanten hebben gaarne een boek, waarin ze een en ander over hun preken kunnen aantekenen. Dit memorandum kan daartoe goed dienst doen. Het biedt plaats om het ontstaan van een preek te omschrijven, den tekst met korten inhoud (is thema bedoeld?), het gelezen Schriftgedeelte, psalmen en gezangen en opmerkingen. Is dat laatste bedoeld om aan te geven, waar een preek is gehouden? Dan is de ruimte wel klein, het komt wel eens voor dat een dominee een preek op meer dan één plaats houdt.

Het opschrift op elke twee bladzijden: Verkondigt het Evangelie aan de ganse Schepping, kan ontbreken.

Als geheel een practisch boek.

F. W. G.

Dr C. P. van Andel, *De structuur van de Henoch-traditie en het Nieuwe Testament*. Utrecht, Drukkerij en Uitgeverij v/h Kemink en Zonen, 1955.

De uitgebreide litteratuur, die op den naam van Henoch staat, plaatst ons voor vele raadsels. Raadsels, die aan de ene zijde wel dichter bij de oplossing zijn gekomen door nieuwe vondsten, doch aan den anderen kant, zoals het gewoonlijk gaat, weer groter zijn geworden. Voor een uitgebreide en nauwkeurige bestudering bestond alle reden. En we mogen dankbaar zijn, dat Dr van Andel ons zulk een studie heeft geschonken. Dit boek is grondig en in den goeden zin van het woord uitvoerig. De teksten worden besproken, de inhoud wordt gekarakteriseerd. De bestaande litteratuur wordt besproken en beoordeeld. Het boek verdient alle lof.

Dat wil niet zeggen, dat ik geen bezwaren heb. Dr van Andel geeft ons een brede exegese van verschillende plaatsen uit het N.T. Ik ga niet steeds met hem mede, ik mag voor het bewijs van deze uitspraak verwijzen naar wat ik zelf schreef, bepaald naar wat ik schreef over Koninkrijk Gods en Zoon des mensen. Ik heb er ook bezwaar tegen, dat de schrijver zonder meer uitgaat van de juistheid van de vormhistorische methode en die maar dadelijk toepast. Taal en stijl laten te wensen over, het begint al met een lelijk Germanisme de Henoch-traditie, waar we (ik schrijf Juni 1956) maar niet Drees-ministerie op zullen laten volgen. De nogal talrijke fouten in de accenten zijn wellicht drukfouten. Maar er is ook weer zeer veel goeds. Ik noem het duidelijke en uitvoerige summary. Ik noem bovenal het resultaat, Dr van Andel houdt terecht het bijzonder karakter staande van het Nieuwe Testament.

F. W. G.

Dr C. H. Lindijer, *Het lijden in het Nieuwe Testament*. Serie Verkenning en Verklaring, Amsterdam, Uitg.mij Holland, 1956.

Dr Lindijer heeft zorgvuldig alle plaatsen uit het N.T. verzameld, die van het lijden van den mens spreken. Hij geeft daarvan een nauwkeurige uitlegging, waarmee we ons gewoonlijk (twee exegeten zijn het evenals twee dokters zelden geheel met elkaar eens) wel kunnen verenigen. De verklaarde Schriftplaatsen zijn geordend naar: de oorzaak van het lijden, Christus' komst brengt nieuw lijden, Christus' komst brengt het offensief tegen het lijden, De houding van den Christen in het lijden. Volgt nog een confrontatie met de Joodse en de Grieks-Hellenistische wereld.

Wij hebben een vraag. Dr Lindijer spreekt in hoofdzaak over het menselijk subject. We hadden wel gaarne iets meer gehoord over de schuld als oorzaak van het lijden, over het oordeel als lijden, over den troost, dien het bezit van het nieuwe leven nu reeds in het lijden schenkt. Over dat laatste spreekt Joh. uitvoerig.

F. W. G.

Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Basel, Friedrich Reinhardt A.G. Jahrg. 12, Heft 2. Festgabe für Karl Barth zum 70 Geburtstag, 2 Febr., Mrt/April 1956.

De theologische faculteit te Bazel geeft nu reeds een aantal jaren een tijdschrift uit en dat is een der beste theologische tijdschriften, die er bestaan. Het is te begrijpen, dat de hoogleraren dier faculteit, nu hun beroemd medelid Barth den zeventigjarigen leeftijd heeft bereikt, iets bijzonders wilden doen. Zij deden dat door twee (extra dikke) afleveringen van hun periodiek aan Barth op te dragen. De beide afleveringen zijn gevuld met bijdragen geschreven door de professoren te Bazel en voorts door stukken van naar ik meen vrijwel uitsluitend Zwitserse theologen. We ontvangen een mooi portret van Barth en een lijst van „Gratulanten", waarbij ook een aantal Nederlanders, w.o. als ik me niet vergis, één Gereformeerde.

De afleveringen bieden artikelen op elk gebied van de theologie, betrekkelijk weinig dogmatische, heel wat exegetische. Men zal mij niet euvel duiden, dat ik, waar het onmogelijk is alle opstellen te karakteriseren, mij bepaal tot een mededeling over enkele Nieuwtestamentische.

Ik breng daar als van algemene strekking zijnde, ook toe Ernst Stahelin, Karl Barths Vorgänger auf dem Basler Lehrstuhl für systematische Theologie. Trouwens in dat artikel lezen we ook iets over W. M. L. de Wette, die zich, gelijk ook vermeld wordt, als Nieuwtestamenticus naam heeft gemaakt.

Het genoemde artikel dan is van veel belang, het geeft ons een goed beschreven tekening van het onderwijs in de dogmatiek, dat is in feite van de theologie in Zwitserland (en Duitsland) in de vorige en de eerste helft van deze eeuw.

Maar dan nu de Nieuwtestamentische opstellen. Cullmann schrijft een duidelijk artikel over onsterfelijkheid en opstanding. Het gaat vooral over de vergelijking van Socrates met Jezus. Het verschil komt met name daarin uit dat Socrates niet met de zonde rekent en dat Jezus de zaligheid van zondaren bewerkt. Bo Reicke handelt over Syneidesis in Röm. 2, 15, een nieuwe waarschuwing om συνείδησις niet zonder meer met het Nederlandse geweten gelijk te stellen. Over de natuurlijke Godskennis der heidenen, vooral in verband met Rom. 1 schrijft Hans Bietenhard, de natuurlijke Godskennis wordt door hem te veel naar den achtergrond geschoven. Het artikel van Robert Morgenthaler heeft tot opschrift, Roma sedes Satanae, Röm. 13, 1 ff. im Lichte vom Luk. 4, 5—8, en dat opschrift geeft nauwkeurig den inhoud aan. Van de ouderen is vooral met Mattheus Polars gerekend.

We moeten het hierbij laten. Deze beide afleveringen vormen een bundel mooie theologische studiën, zeer geschikt om een leermeester mee te verblijden.

F. W. G.

J. Soetendorf, *Schepping en Ondergang in het oude Oosten* (met voorwoord van Prof. P. A. H. de Boer), Moussaults Uitgeverij N.V. Bussum 1956.

De schrijver, rabbijn der liberaal Joodse gemeente te Amsterdam, bespreekt en vergelijkt in dit boek de verhalen over schepping en ondergang,

die uit het oude Oosten (Bijbel, Mesopotamië, Egypte, India) tot ons gekomen zijn, de verhalen over schepping (paradijs, zondeval) en zondvloed, terwijl in het laatste hoofdstuk zeer kort wordt behandeld, wat de profetie over de eindtijd zegt.

De auteur doet echter meer, hij overdenkt ook de bedoeling der ouden, zoals Prof. de Boer in het „woord vooraf" schrijft en hij komt ook tot een waardering van het materiaal, dat hij geeft — hij trekt er conclusies uit voor de mens van heden.

Het materiaal wordt beknopt en niet volledig weergegeven, bovendien is de weergave slechts gedeeltelijk letterlijk. Soms wordt de inhoud van een verhaal samengevat. Wat dat betreft zijn er wel betere (ook voor leken leesbare) boeken.

Het is zeker interessant om kennis te nemen van de beschouwingen, die de schrijver aan het door hem gegeven materiaal wijdt. Interessant nl. om te weten te komen, hoe een liberale Jood tegenover het Oude Testament staat, wat hij beschouwt als de boodschap van dit boek. Het blijkt dan, dat de Schriftbeschouwing van de auteur zeer vrij is en ver af staat van de Gereformeerde. En de boodschap die uit de Oudtestamentische verhalen (en niet alleen uit deze, want al ziet de schrijver zeker wel verschil tussen de Bijbelse en de niet-Bijbelse verhalen, voor mijn gevoel is dat toch voor hem geen principieel verschil, maar een onderscheid tussen hoger en lager) volgens hem tot ons komt, vind ik zeer arm. Dat komt niet alleen, omdat de schrijver het Oude Testament niet leest in het licht van het Nieuwe, maar ook door zijn „liberale" standpunt tegenover de Schrift. Detailcritiek laat ik maar achterwege, al zouden er bij vele bladzijden kanttekeningen te maken zijn.

Prof. de Boer meent, dat dit werk ook geschikt is om „de ontmoeting van Joods geloof (lees: liberaal Joods geloof) en Christelijk geloof in al hun schakeringen te bevorderen". Dat kan wel juist zijn. De schrijver pleit trouwens zelf voor het gesprek tussen Joden en Christenen (blz. 85). Hij meent, dat de Christelijke onderzoekers de Joodse verklaarders te weinig raadplegen. H. H. G.

Dr M. A. Beek, *Aan Babylons stromen* (Hoofdmomenten uit de cultuurgeschiedenis van Mesopotamië in het Oud-Testamentisch tijdvak). 3e druk, N.V. Uitgeversmaatschappij „Kosmos", Amsterdam/Antwerpen 1955.

Onder „Ter Inleiding" voor de derde druk heeft Prof. Beek het over „recensenten, die mijn boek ook werkelijk gelezen hadden." Blijkbaar heeft hij reden tot de veronderstelling, dat er ook beoordelaars waren, die het boek niet echt hadden gelezen. In dit tijdschrift is de eerste druk besproken door een recensent, die Prof. Beeks werk van a tot z grondig en geboeid had gelezen (51e jrg. blz. 124). Deze recensent maakte bezwaar tegen het standpunt, dat de auteur tegenover de Schrift inneemt, maar loofde de boeiende, frisse en deskundige wijze, waarop de schrijver over de cultuurgeschiedenis van Mesopotamië schrijft. Nauwkeurige vergelijking van deze nieuwe druk met de eerste brengt mij tot de conclusie, dat het bezwaar is gebleven, maar dat de lof nog groter kan zijn. Volkomen juist is, wat op het titelblad staat: „Derde, verbeterde en bijgewerkte druk." H. H. G.

Dr C. N. Impeta, *Waar het om ging*. Kampen, J. H. Kok N.V., 1956 (116 blz.).

In deze brochure krijgt men een overzicht van de strijd over de leeruitspraken in de Gereformeerde kerken in Nederland. De auteur heeft haar samengesteld om tegemoet te komen aan een wens, die op de synode van Rotterdam (1952) door verschillende leden is kenbaar gemaakt. Hij bepaalt er zich toe het materiaal, ontleend aan de officiële stukken van de verschillende generale synoden, weer te geven en houdt zichzelf op de achtergrond. Slechts hier en daar deelt hij zijn eigen indrukken over de gang van zaken mede.

Het geschrift stelt zijn lezers in staat op gemakkelijke en betrouwbare wijze zich over de bedoelde kwesties te oriënteren, zonder dat zij genoodzaakt worden zelf alles uit de officiële stukken bijeen te zoeken. Van een eigenlijke geschiedschrijving, welke tot de diepere oorzaken tracht door te dringen en met de achtergrond der gebeurtenissen wil rekening houden, is geen sprake. Het zou ook op ernstige bezwaren stuiten reeds thans aan een dergelijke geschiedschrijving te willen beginnen.

Opgemerkt zij nog, dat de kerkrechtelijke kwesties niet zijn behandeld en dat een opgave van brochures en andere lectuur, welke bredere inlichtingen verschaffen en de verschillende standpunten doen kennen, node wordt gemist.

D. NAUTA

Ds W. de Graaf, *Een Monument der Afscheiding. De Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1854—1954*. Kampen, J. H. Kok N.V., 1955 (408 blz.; geb. *f* 8.90).

De titel van dit werk geeft duidelijk zijn bedoeling aan. Wij ontvangen hier een geschiedenis van de opleidingsschool van de Kerken, die uit de Afscheiding van 1834 zijn voortgekomen, voorzover deze Kerken, tezamen met die uit de Doleantie, sedert 1892 opgenomen zijn in de Gereformeerde Kerken in Nederland. Naar de mededeling van de auteur in zijn *Verantwoording*, voorkomende op blz. 381 van dit boek, is zij bestemd „voor onze gewone, meelevende gemeenteleden, die er gewoonlijk niet toe kunnen komen nog wat dieper op de dingen in te gaan en voor wie vele verwijzingen tussen de tekst de lezing van een boek niet aantrekkelijker maken". Toch zal wel niet uitsluitend aan de gewone gemeenteleden zijn gedacht. De gegevens, welke wij in de Bijlagen aantreffen en die enkele interessante bijzonderheden inhouden, alsook het uitvoerige, zeer te waarderen register, wijzen in een andere richting.

De stof is over 35 hoofdstukken verdeeld en heeft in hoofdzaak betrekking op de uitwendige lotgevallen van de Theologische Hogeschool. Ik acht het een gebrek, dat wij zo weinig over haar innerlijke geschiedenis vernemen, over de wijze waarop de aan haar verbonden docenten hun taak hebben opgevat, over de verhoudingen tussen docenten en studenten en andere dergelijke onderwerpen, die toch tot de niet minst belangrijke kwesties van een Academie behoren.

Daarentegen wordt bij aangelegenheden uit de kerkelijke geschiedenis gedurende de geschetste eeuw soms langer stilgestaan dan voor het goed verstaan van de geschiedenis der Hogeschool noodzakelijk moet worden geacht. Een meer strikte concentratie op het eigenlijke onderwerp zou winst hebben betekend. Nu zijn er nog al eens uitweidingen, zoals over het adres van Moorrees van 1837, over de Doleantie, over de aan de Hogeschool verbonden hoogleraren, welke het verband verbreken. Ook hadden door een strengere opzet van het geheel de thans voorkomende herhalingen van bepaalde bijzonderheden vermeden kunnen worden.

Niet alles wat ter verklaring van de gebeurtenissen wordt opgemerkt, is even overtuigend. De twisten en scheuringen uit de crisis der jeugd van de Afscheiding kan men, gelijk hier gebeurt op blz. 27, m. i. niet vergelijken met de moeilijkheden tussen een Petrus en een Paulus en tussen een Luther en een Calvijn.

Maar deze gebreken weerhouden mij niet het boek als verdienstelijk te kenschetsen. Het biedt een betrouwbaar overzicht van de wederwaardigheden van de Theologische Hogeschool. Slechts enkele onbetekenende drukfouten kwam ik tegen. Papier, druk en band zijn goed verzorgd. Illustraties ontbreken echter.

D. NAUTA

Dr C. van Gelderen, *De Boeken der Koningen,* tweede deel (1 Kon. 12—2 Kon. 4), tweede druk. Kampen, J. H. Kok, N.V., 1956.

Het is mij een vreugde de tweede druk van dit deel van de „Korte Verklaring" aan te kondigen. Altijd weer is het een genot een commentaar van Prof. van Gelderen te raadplegen. Hij verstond de niet zo vaak voorkomende kunst, zeer degelijk en tegelijkertijd zeer boeiend te exegetiseren.

NIC. H. RIDDERBOS

Dr K. Roubos, *Profetie en cultus in Israël.* Wageningen, H. Veenman en Zonen, 1956; ingen. *f* 8.50.

Als eigenlijke taak stelt de auteur zich in deze dissertatie die pericopen van een vijftal profeten te onderzoeken, waarin krasse uitspraken over de cultus worden gedaan, o.a. Am. 5 : 21—27, Hos. 6 : 6, Jes. 1 : 10—17, Micha 6 : 6—8; Jer. 7 : 21—23.

In hoofdstuk I wordt stilgestaan bij de persoonlijke omstandigheden en de roeping van de genoemde profeten. De voornaamste conclusie is, dat moet worden afgewezen de opvatting, volgens welke de profeten een soort van tempeldienaren zijn geweest. De klassieke profeten waren geroepen boodschappers. In hoofdstuk II wordt betoogd, dat alle vijf profeten in en niet boven het cultische leven van hun dagen stonden, maar dat hun ambt niet was het vervullen van een cultisch-liturgische rol. In hoofdstuk III wordt besproken de critiek, die zij oefenden op de volksreligie en de verworden cultus. In hoofdstuk IV komt de auteur tot zijn „eigenlijke taak". Hoofdstuk V geeft een samenvatting en de conclusies: deze profeten waren geen „beroepsprofeten", geen cultusdienaren; ze ijverden echter ook niet voor een

religie zonder cultus, maar voor een zuivere cultus; zij vertegenwoordigen het dynamische element in Israëls religie: daarom zijn ze zeer radicaal in hun critiek op de officiële cultus, omdat deze het statische element is.

Dit is een verdienstelijke dissertatie, waarmee zowel de auteur, als de promotor, de zo plotseling overleden Prof. Edelkoort, eer inleggen. Het onderwerp is al vaak behandeld, maar heeft door de nieuwere meningen een nieuwe actualiteit gekregen. De auteur heeft „de goede literatuur" gebruikt. De opbouw is m. i. zeer goed. Duidelijk doet de auteur uitkomen, dat de profeten spreken in goddelijke opdracht en dus met goddelijk gezag. De conclusies zijn m. i. in grote lijnen juist.

Er is ook plaats voor critiek. Allerlei détail-punten laat ik rusten, om me tot het volgende te beperken. Niet de belangrijkste, maar wel de interessantste en de moeilijkste vraag, waarmee de auteur in aanraking is gekomen, is m. i. die naar de plaats van de profeten bij de cultus. De behandeling daarvan is m. i. onbevredigend. Deze vraag kan alleen bevredigend behandeld worden, als men zoveel mogelijk alle gegevens, die het O.T. in dezen bevat, in ogenschouw neemt, en dat doet de auteur niet (zie bv. Jer. 20 : 1, 7; 2 Kon. 23 : 2; Hab. 2 : 1; Joh. 11 : 51; de gegevens van de Psalmen), kon hij trouwens in het raam van dit proefschrift ook moeilijk doen. Het is mij niet duidelijk geworden, welke voorstelling de auteur van „de נביאים in het algemeen" heeft.

Misschien heeft de auteur nog eens gelegenheid deze kwestie breder te behandelen. Maar voorlopig is hij reeds te feliciteren met het bereikte resultaat.

NIC. H. RIDDERBOS

Dr J. Schoneveld, *De betekenis van de lossing in het boek Ruth*. 's-Gravenhage-Brussel, Boekencentrum N.V., 1956.

Dit is de rede, die Dr Schoneveld uitsprak bij de aanvaarding van het ambt van Buitengewoon Hoogleraar aan de Protestantse Theologische Faculteit te Brussel. Behandeld worden de vragen t. a. v. de lossing en het erfrecht, waarvoor het boek Ruth ons plaatst. Met afwijzing van allerlei andere soluties toont de auteur op m. i. overtuigende wijze aan, dat „de losser niet behoefde te blijven binnen de grenzen van het gecodificeerde recht" (pag. 7), en dat „het beschikkingsrecht van Naomi over het bezit van haar man niet onverenigbaar is met de ons bekende rechtsgewoonten van het oude Oosten" (pag. 11). Voorts concludeert de auteur (pag. 11): „de combinatie van de lossing van het land van Elimelech met het huwelijk van Ruth houdt als zodanig niet in, dat de eerstgeboren zoon van Ruth op het erfgoed van Elimelech-Machlon komt"; dit is m. i. nogal dubieus.

In kort bestek worden waardevolle beschouwingen gegeven. 'k Denk aan de beschouwing over het „religieuze" gebruik van גאל en aan de verwijzing naar een Ugaritisch contract. Het geheel had misschien nog aan perspectief kunnen winnen, wanneer op twee dingen de aandacht was gevestigd: 1° De bedoeling van het „lossen" is niet zozeer liefdadigheid te bewijzen, als wel het volksgeheel intact te laten (zie trouwens Noot 38). 2° We kunnen hier leren, hoe de Tora opgevat wil zijn, nl. niet naar de letter, maar naar de geest.

NIC. H. RIDDERBOS

Pius Drijvers, *Over de Psalmen*. Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1956; geb. *f* 6.90.

Blijkens de onder-titel wil dit boek een inleiding geven tot de betekenis en de geest van de Psalmen. Na een inleidend hoofdstuk schrijft de auteur over het ontstaan van het boek der psalmen en over de Hebreeuwse poëzie. In hoofdstuk IV handelt hij over de psalmsoorten. Hij volgt in hoofdzaak de indeling van Gunkel. Ook neemt hij met Gunkel aan, dat wel verschillende, maar niet alle psalmgenres van liturgische oorsprong zijn. Vervolgens worden dan de verschillende psalmsoorten met hun karakteristieke themata nader besproken. Telkens wijst de auteur op de vervulling in Christus, in de Kerk, in de enkele gelovige, in de Voleinding.

Prof. Grossouw schrijft in zijn „Ter inleiding": „De aandachtige lezer krijgt hier de werktuigen van de moderne psalmexegese in eigen handen"; en verder: „oorspronkelijk moet de wijze heten, waarop hij de resultaten van de wetenschappelijke exegese heeft uitgewerkt en verbonden met zijn eigen liturgische ervaring en zijn ideeën betreffende de bijbelse theologie".

Dit zijn wel goede typeringen. De auteur heeft de invloed van het moderne onderzoek der Psalmen ondergaan. Behalve Gunkels „Gattungsforschung" moet hier genoemd worden Weisers hypothese van een jaarlijks „Bundesfest". De auteur is echter bang voor „starre, uitwendige wetenschappelijkheid": het is hem te doen om de „openbaringsinhoud" (pag. 24). En deze weet hij m. i. over het algemeen op een „vrome" en gezonde wijze naar voren te brengen. De Protestantse lezer heeft uiteraard hier en daar bezwaar, maar dat doet voor hem weinig afbreuk aan het geheel.

Een enkele critische opmerking. Het lijkt mij onaanvaardbaar, dat de individuele dankpsalmen in een liturgisch kader ontstaan zijn, de individuele smeekpsalmen niet (pag. 52, 81, 100). Hoe de auteur de onderscheiding „directe en indirecte Messiaanse Psalmen" hanteren wil, is mij niet duidelijk geworden (pag. 169 v.). NIC. H. RIDDERBOS

Dr W. H. Gispen, *De boeken der Koningen*, vierde deel (2 Kon. 18—25). Kampen, J. H. Kok N.V., 1956.

Ook dit deel van de „Korte Verklaring" zal zeker met vreugde en dankbaarheid worden begroet. Gelijk bekend, heeft Prof. van Gelderen de voorgaande hoofdstukken van de boeken der Koningen bewerkt. We zijn Prof. Gispen erkentelijkheid verschuldigd, dat hij de hoofdstukken, die nog over waren, voor zijn rekening heeft willen nemen.

Zoals we dat van Prof. Gispen gewend zijn, is zijn exegese zakelijk en nauwkeurig. Niet het minst in deze hoofdstukken komen we in aanraking met de politiek der wereldmachten van die dagen. Prof. Gispen heeft een dankbaar gebruik gemaakt van de oudere en nieuwere vondsten, die daar licht op werpen. Het is toe te juichen, dat hij de lezer uitvoerig inlicht over het Sanherib-prisma (o. a. pag. 26 v.), de kroniek van Gadd (pag. 142 v.), de Weidnertabletten (pag. 154), det Lachis-brieven (pag. 160 v.). Bij de betrokken hoofdstukken heeft hij de afwijkende lezingen van de Jesaja-rol uit Qumran naarstig genoteerd. In de chronologie volgt hij hoofdzakelijk Thiele.

De behandeling van de moeilijke chronologische kwestie, waar 24 : 1 ons

voor stelt, munt niet uit door duidelijkheid. De gegevens, die Josefus biedt, zijn niet volledig weergegeven; zie Antiquitates, X, 6, 1. M. i. is het weinig waarschijnlijk, dat Nebukadnezar reeds voor de slag bij Karkemis Jeruzalem veroverde. Verwezen had kunnen worden naar de uitvoerige behandeling door J. T. Nelis, Revue Biblique, LXI, 1954, pag. 387—391.

NIC. H. RIDDERBOS

Dr K. Dronkert, *Het mensenoffer in de Oud-testamentische wereld;* in: Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel, Baarn, Bosch en Keuning; 1955; *f* 5.40.

Dit boek bevat in hoofdzaak de inhoud van Dr Dronkerts dissertatie in populaire vorm. Het valt in drie delen uiteen: de gegevens van het O.T., de niet-Oudtestamentische gegevens, de systematische behandeling van de gegevens.

Het lijkt me toe, dat wat Dr Dronkert schrijft, in hoofdlijnen wel betrouwbaar is; maar op details valt critiek te leveren.

Om hiermee te beginnen, in dit boek komen veel taal- en stijlfouten voor. Uiteraard zou het te veel plaatsruimte vragen, als ik dit ging aantonen. 'k Geef een enkel, willekeurig gekozen voorbeeld. Op pag. 22 staat de zin: „Wel moet hier onmiddellijk worden opgemerkt, dat dit kinderoffer meer ondersteld is op archaeologische gronden, die altijd wat moeilijk zijn waar te maken, dan op gronden, gebaseerd op geschreven teksten, die, mede daardoor, meerdere zekerheid bieden". Zie ook nog de zin op pag. 72, midden, die met „Hoewel" begint.

Dit is — natuurlijk! — niet alleen een kwestie van taal en stijl. 'k Noem nu enkele van de vragen en bedenkingen, die bij het doorlezen van dit boek bij mij opkwamen; ze zijn van verschillende aard. De onderscheiding tussen het statische offer in de ware religie en het dynamische offer in de valse religie (pag. 6 v.), is m. i. niet gelukkig. Er wordt met veel te grote stelligheid geponeerd, dat er blijkens Lev. 20 : 1—5 ook een clandestiene Molochdienst was, pag. 34 vv., 151. Uit het „ja zelfs" van Deut. 12 : 31 kan niet worden afgeleid, dat het verbranden geen gewoonte was, pag. 41. Wat Ps. 106 : 37 v. meedeelt, zou in het begin van de Richterentijd, in de tijd van Othniël, moeten geplaatst worden; m. i. is de argumentatie, die daarvoor gegeven wordt, zwak (zie pag. 43 vv., 153). Wat pag. 66 over het „zonen" van 2 Kron. 28 : 3 beweert, klopt niet met wat pag. 162 v. zegt. Wat op pag. 69 over Annammelech en Adrammelech geponeerd wordt, is allerminst bevredigend. Het is niet juist, zonder nadere omschrijving te poneren, dat de ba^{c}al de god van de verterende zonnegloed is (pag. 87): hij is tenminste evenzeer de god van de regen. Wat de auteur schrijft over de niet-Oudtestamentische gegevens, kan ik geenszins tenvolle beoordelen; maar ook daarbij rijzen er wel eens vragen bij mij op.

Dit alles neemt niet weg, dat dit boek zijn verdienste heeft. De lezer vindt hier de voornaamste gegevens over dit onderwerp bijeen. Er staat veel belangwekkends in dit boek te lezen. En voor mijn besef geeft de auteur herhaaldelijk blijk, een gezond oordeel te hebben. Zo betoogt hij op een forse en m.i. overtuigende wijze, dat Jefta zijn dochter inderdaad geofferd heeft, pag. 46 vv., 137 vv.

NIC. H. RIDDERBOS